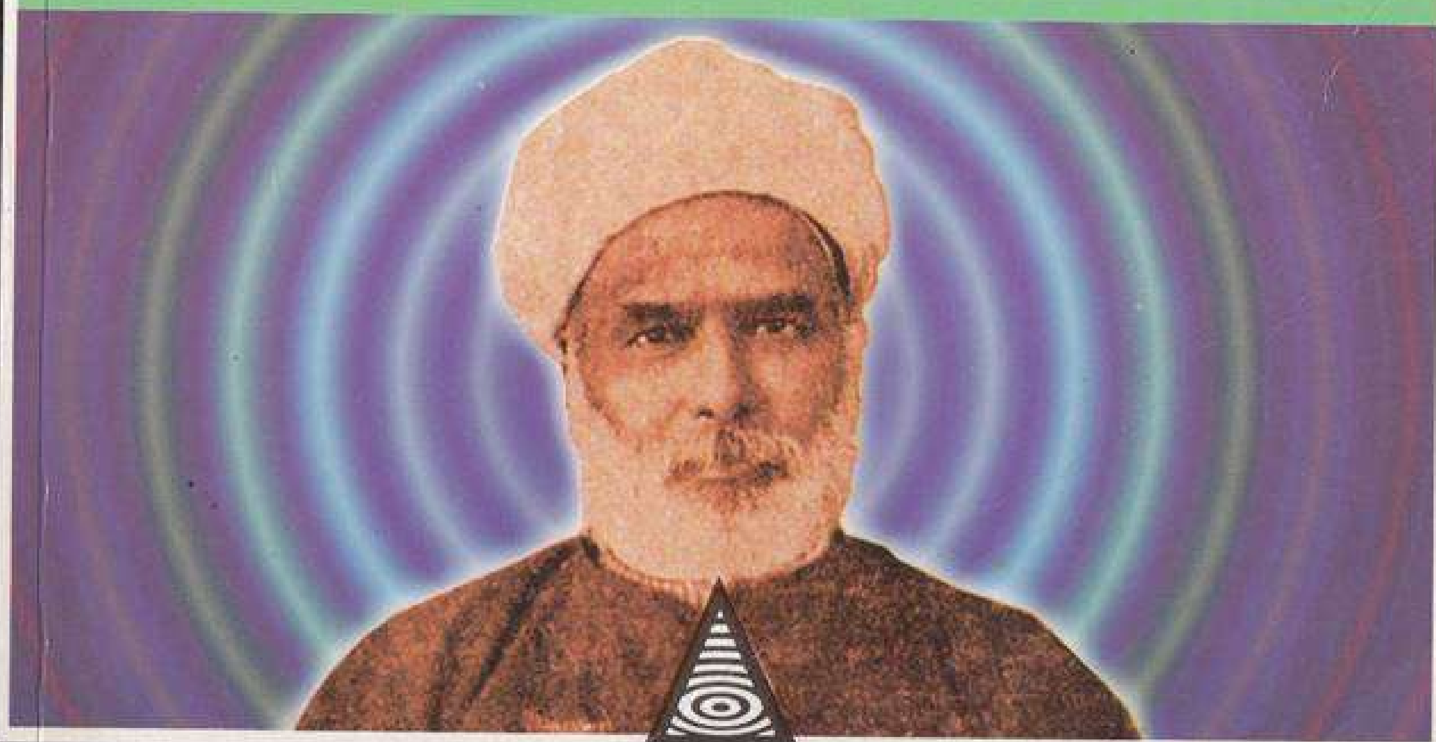


Fârâbi'den Abduh'a

Siyasi Düşünce

Huriye Tevfik Mücahid





HURİYE TEVFİK MÜCAHİD, *siyaset bilimi profesörüdür. Kahire Üniversitesi İktisadi ve Siyasi İlimler Fakültesi Siyasi Araştırmalar ve İncelemeler Merkezi'nin müdürlüğü görevini yürütmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde İndiana Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında doktor (Ph. D.) ünvanını almıştır.*
Nizamu'l-Hizbi'l-Vâhid fi Ifrîkıya beyne'n-Nazariye ve't-Tatbîk *(Afrika'da Tek Parti Sistemi, Teori ve Uygulama),* ***el-İsti'mâr Ke-Zâhira Âlemiyye: Havle'l-İsti'mar ve'l-Emperyâliyye ve't-Tebe'iyye*** *(Evrensel Bir Olgu Olarak Sömürgecilik: Sömürü, Emperyalizm ve Bağımlılığa Dair) ve* ***el-Fikru's-Siyasi min Eflâtûn İlâ Muhammed Abduh*** *(Elinizdeki kitap, bu eserin giriş ve İslâm siyasî düşüncesiyle ilgili bölümlerinin çevirisidir) eserlerinden sadece birkaçıdır.*
İslâm siyasî düşüncesi alanına özel bir ilgi duyan yazar, ayrıca bu konuda yüksek lisans ve doktora çalışmalarının yapılmasına da öncülük etmiştir. Dr. Nevin Abdulhalık Mustafa'nın ***İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*** *adıyla yazıp, Dr. Vecdi Akyüz'ün çevirdiği çalışma bunlardan biridir.*



İZ YAYINCILIK: 111
İnceleme-araştırma dizisi: 27
İstanbul, 1995

Özgün adı:
el-Fikru's-Siyâsî min Eflâtûn ilâ Muhammed Abduh
Kahire 1986

ISBN 975-355-120-7

dizgi, içdüzen:
İz Yayıncılık
kapak:
İzReklam
baskı, kapak baskısı, cilt:
Eramat, 506 71 25

Fârâbî'den Abduh'a

Siyasî Düşünce

Prof. Dr.
HURİYE TEVFİK MÜCAHİD

Türkçesi:
Doç. Dr. Vecdi Akyüz

İZ YAYINCILIK
büyükdere cad. raşıt rıza sk. 10/5
mecidiyeköy-istanbul
tel: (0212) 211 26 22 - 211 32 88
faks: 211 30 11

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

İslâm siyasî düşüncesiyle ilgili çalışmaların sayısı nedense çok değildir. Bu alanda yazılmış sayılı birkaç eser dışında, okuyucu büyük güçlüklerle karşılaşır. Üstelik eldeki çalışmaların yaklaşım tarzları veya inceleme dönemlerinin sınırlılığı da gözönüne alınırsa, güçlükler daha da artar.

İslâm siyasî düşünce tarihinin yazılması için yapılacak ilk işlerden biri, siyaseti doğrudan veya dolaylı olarak konu edinen literatürün belirlenmesi olmalıdır. Bu konuda, ne yazık ki, Bursalı Mehmed Tahir'in, *Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye* adlı risalesinden başka herhangi bir çalışmaya rastlanmaz.[1] Bu alanda yapılacak ciddi bir çalışma, siyaset alanındaki literatür zenginliğini ortaya çıkarmaktan ayrı olarak, siyasî düşünce ta-

---

1. Bursalı Mehmet Tahir, *Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye,* İstanbul 1332.
Bursalı Mehmed Tahir'in bu risalesinde yer alan eserlerin yayımlanmış olanları ile halen çeşitli kütüphanelerde yazma olarak bulunanları, risalede yer almayan eserlerin de eklenmesiyle, bibliyografik esaslar çerçevesinde yeniden ele alınmalıdır.
Siyasetnameler ve özellikle Osmanlılar döneminde yazılan ve çevrilenleri konusunda bkz. Âgâh Sırrı Levend, "Siyâsetnâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı,* Belleten (1962), s. 167-194; A. Dilaçar, *Kutadgu Bilig İncelemesi,* Ankara 1988, 2. B., s. 158-195; Mahmut Arslan, "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyâsetnâmeler", *İÜEF Sosyoloji Dergisi,* 3. Dizi, I. Sayı (İstanbul 1988-1989), s. 231-262; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnâmeleri,* yer yok, tarih yok.

rihinin pek çok meselesinin aydınlanmasına da yardımcı olacaktır. İbnu'n-Nedim'in *Fihrist*'i, Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn*'u ve Elyas Serkis'in *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-Arabiyye*'si gibi, biyo-bibliyografik eserler böyle bir çalışmanın temel başvuru kaynakları olmalıdır. Bu konuda, ayrıca siyaset, tarih, dil ve edebiyatla ilgili tez çalışmalarından da yararlanılmalıdır.

İslâm siyasî düşünce tarihinin yazımıyla ilgili olarak ele alınması gerekli meselelerden ikincisi, bu düşüncenin etkileşimi ve özgünlüğüdür. İslâm siyasî düşüncesinin Hind, İran ve Yunan siyasî düşüncelerinden etkilenmesi, bununla birlikte siyasî düşünceye yaptığı özgün katkılar belirtilmelidir. Bu konuda, hem genel İslâm siyasî düşüncesindeki, hem de siyasî düşünür ve akımların düşüncelerindeki etkileşim ve özgünlük noktaları, ayrı ayrı incelenmelidir. İslâm siyasî düşünce literatüründeki pek çok eserde, Aristo'ya nisbet edilen *Sırru'l-Esrar*'ın[2], İbnu'l-Mukaffa'nın *el-Edebu'l-Kebîr* ve *el-Edebu's-Sağîr*[3] adlı eserlerinin açık etkisi görülür. Kimi eserler ise, bu ikisini birleştirici bir çizgidedir. İslâm siyasî düşüncesinin özgünlüğünü belirleyebilmek için, sözkonusu eserlerden ayrı olarak, Eski Yunan siyasî düşüncesiyle ilgili —özellikle Platon ve Aristo'nun yazdı-

---

2. Yunan siyasî düşüncesinin etkisi konusunda bkz. Abdurrahman Bedevî, *el-Usûlü'l-Yunaniyye li'n-Nazariyyâti's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1958; Mahmut Kaya, "Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, 22-23 (İstanbul 1981), s. 207-243.
3. Abdullah İbnu'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sagîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*, Beyrut ty. İbnu'l-Mukafa'nın, *Kitabu't-Tâc fî Sîreti Enu Şirvan* adlı eserinden iktibaslar, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-Ahbâr*'ında yer alır.

ğı— eserlerden de yararlanılmalıdır. Bu konu işlenirken, Kur'ân-ı Kerîm'in özellikle Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman ve Hz. Davud'la ilgili âyetleri bağlamında, toplum, siyaset, iktidar ve devlet konularına dair âyetleri ile aynı konularla ilgili sünnet[4] de gözden geçirilmelidir.

Klasik dönem İslâm siyasî düşüncesinin daha çok devlet başkanlığı (hilâfet, imâmet) konusu üzerinde yoğunlaştığı doğrudur. Bu yüzden, İslâm siyasî düşünce tarihi yazılırken, klasik dönemdeki bu yönelişin kökeni ve temeli de incelenmeli ve gözönünde bulundurulmalıdır. Ancak, siyasî iktidar, siyasî kuruluşlar ve organlarla ilgili olarak yazılanlar da ihmal edilmemelidir. Yakın dönemler İslâm siyasî düşüncesinde ise temel meseleler; yönetim biçimi, demokrasi, sosyalizm ve laiklik olmuştur.

Siyasî düşünceler tarihiyle ilgili eserlerde izlenen yöntemler, üç grupta toplanabilir:

1) Analitik Yöntem

Bu yöntemle yazılan eserlerde siyasî düşünceler, hükümet biçimleri veya temel siyasî düşünce akımları içinde ele alınır.

İslâm siyasî düşünce tarihiyle ilgili olarak, Muhammed Dıyauddin er-Reyis'in *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*[5], Montgomery Watt'ın *Islamic Political*

4. Sünnet'teki siyasî konular, şu eserde incelenmiştir: Yahya İsmail, *Menhecu's-Sunnet fi'l-Alâka beyne'l-Hâkim ve'l-Mahkûm*, Mansura 1986.

5. Muhammed Diyâuddin er-Reyis, *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Kahire 1979, 7. B.
Bu eser, Türkçe'ye çevrilmiştir: *İslâm'da Siyasî Düşünceler Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, İstanbul 1990.

Thought[6], Emile Tyan'ın, *Institutions du Droit Public Musulman*[7] Louis Gardet'nin *La Cité Musulmane*[8] ve Nevin Abdulhâlık Mustafa'nın *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*[9] adlı eserleri, bu yöntemle yazılmış çalışmalara örnektir.

2) Düşünürcü Yöntem

Bu yöntemde, siyasî düşünceler, siyasî düşünürler çerçevesi içinde tarihî bir sırayla ele alınır. Harun Han Şirvanî'nin *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*[10], Ervin Rosenthal'in *Political Thought in Mediavel Islam*[11] adlı çalışmaları, bu yöntemle yazılmışlardır.

3) Tarihî-Sosyal Yöntem

Bu yöntem, siyasî düşünceyi, bulunduğu tarihî çağ ve sosyal dönemlerle bir bütün halinde ele almayı savunur.

İslâm siyasî düşüncesini bir bütün halinde bu yöntemle ele alan bir eser yoktur. Fethiye en-Nebrâvî ile Muhammed Nasr Muhennâ'nın *Tetavvuru'l-Fikri's-Siyasî fi'l-İslâm*[12] adlı çalışması, bir ölçüde bu yöntemle yazılmış bir eser sayılabilir. Montgomery Watt'ın *İslâm*

---

6. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg ty. Bu eser, Arapça'ya çevrilmiştir: *el-Fikru's-Siyâsiyyu'l-İslâmî* (*el-Mefâhîmu's-Siyasiyye*), çev. Subhi Hadîdî, Beyrut 1981.
7. Emile Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman-Hilâfat et Sultanat*, Paris 1954.
8. Louis Gardet, *La Cité Musulmane*, Paris ty.
9. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.
10. Harun Han Şirvanî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kemal Kuşçu, Ankara ty.
11. Ervin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam : an Introductory Outline*, Cambridge 1958.
12. Fethiye en-Nebrâvî-Muhammed Nasr Muhennâ, *Tetavvuru'l-Fikri's-Siyâsî fi'l-İslâm*, Kahire 1984.

Düşüncesinin Teşekkül Devri[13] adlı eseri, bu yöntemle yazılmış daha genel konulu ve bu yöntemle yazılacak eserler için model olacak nitelikte bir çalışmadır. Hamid İnayet'in *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*[14] adlı çalışması, yakın dönemdeki siyasî düşüncenin gelişimi açısından bu yöntemle yazılmış eserlere bir örnektir. Âsaf Hüseyin'in *İslâm Dünyasına Siyasî Bakışlar*[15] adlı eseri de, ağırlıklı olarak bu yöntem ile analitik yöntemi izlemiş daha genel konulu bir çalışmadır.

Bu yöntemlerin herhangi biriyle yazılmış her çalışma değerlidir ve her biri de konunun farklı bir açıdan anlaşılmasını sağlar. Yöntemlerden herhangi birini izlemek, bir tercih meselesidir. Hangi yöntem izlenirse izlensin, tercih edilen yöntemin gereklerine uygun davranılmalı, diğer yöntemlerin tamamlayıcı yanları ihmal edilmemelidir.

Siyasî düşünceler, hükümet biçimleri çerçevesinde ele alınıyorsa, bu konuda açıklanmış görüşler, sistematik bir şekilde sunulmalı, tarihî sıra içinde yapılan açıklamalara, bu düşüncelerin tarihteki ve günümüzdeki anlamı ile değişik çizgilerdeki uzantıları da eklenmelidir.

Siyasî düşünceler, siyasî düşünce akımları çerçevesinde ele alındığında, bu akımların doğduğu siyasî, sosyal ve kültürel ortam, akımın temel nitelikleri ve yaklaşımları, farklı çizgileri, hem genel siyasî düşünce için-

---

13. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
14. Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, Çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988.
15. Âsaf Hüseyin, *İslâm Dünyasına Siyasî Bakışlar*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1991.

deki yeri, hem de günümüzdeki uzantıları ve yansımaları da belirtilmelidir. Sözgelimi, Mu'tezile'nin siyasî düşüncesi ele alınıyorsa, bu düşüncenin doğduğu siyasî, sosyal ve kültürel ortam belirtilmeli, bu akımın temel özellikleri ve yaklaşımları sunulmalı, bu akım içindeki ana kollar ile bu kollardan birine girmeyen düşünürler ele alınmalı, Mu'tezile'nin hilâfet, demokrasi ve laiklikle ilgili yakın dönem düşüncelerindeki etkisi, Yeni Mu'tezile denilebilecek Seyyid Bey-Ali Abdurrâzık çizgisi[16], Seyyid Ahmed Han çizgisi[17] ve İslâmcı Sol çizgisi[18] gibi çağdaş uzantıları ve yansımaları da incelenmelidir. Dinî –kelâmî– siyasî görüşlere sahip başlıca akımlar/mezhepler; Şi'a[19], Havâric (Hâriciler)[20] Mu'tezi-

16. Seyyid Bey'in düşünceleri için bkz. Hamid İnayet, *a.g.e.*, s. 99-131; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, c. 1, s. 175-240.
17. Bu konuda bkz. H. Şirvanî, *a.g.e.*, s. 251-285.
18. Bu akımın düşüncesi hakkında bkz. Hasan Hanefî (ed.), el-Yesaru'l-İslâmî, Kitâbât fi'n-Nahdati'l-İslâmiyye, Kahire 1981.
19. Bu konuda bkz. Ahmed Mahmud Subhî, Nazariyyetu'l-İmâme Lede'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye, Kahire 1969; Mahmud Abdulkerim Atûm, en-Nazariyyetu's-Siyasiyyetu'l-Muâsıra li'ş-Şi'ati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye, Amman 1988; Taha Akyol, Haricîlik ve Şi'a, İstanbul 1988; Julius Wellhausen, İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989; Âyetullah Humeyni, İslâm Fıkhında Devlet, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1992, 2. B. Şi'a'nın Zeydiye kolunun siyasî düşüncesiyle ilgili bir çalışma şudur: Rudolf Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassbourg 1912. Fâtımîlerle ilgili olarak bkz. P. J. Watikiotis, *The Fatimid Theory of State*, Lahore 1957; M. Canard, "Das Imamat in der Früthen İsmailitischen Lehre", *Der İslam*, 37 (1961), s. 43-135.
20. Bu konuda yapılan bazı çalışmalar, şunlardır: Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawârij*, Baltimore 1956; Ahmed Hicazî, *el-Havâricu'l-Harûriyyûn*, Kahire 1980; Nâyif Ma'ruf, *el-Havâric fi'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut 1977; Montgomery Watt, "Khârijite Thought in the Umayyad Period", *Der İslam*, 36 (1961), s. 215-231 ➥

le[21], Kaderiyye-Cebriye[22], Mürcie[23] ve Ehl-i Sünnet'tir[24]. Ayrıca İslâmcılık akımı da, çağdaş siyasî düşünce içinde ele alınmalıdır.[25] Bu akımlardan her birinin siyasî düşüncesiyle ilgili yapılanlara ek olarak, bağımsız incelemelerin sayısının artması çok elzemdir.

Düşünürler yöntemi izlendiği takdirde, düşünürün doğduğu ve düşüncelerini geliştirdiği siyasî, sosyal ve kültürel ortam ele alınmalı, siyasetle ilgili eserleri ve bunların özellikleri belirtilmeli, genel ve siyasî düşüncesiyle ilgili incelemelere değinilmeli, siyasî düşüncesi-

---

(ayrıca M.Watt, *Islam and Integration*, s. 94-104); Taha Akyol, *Haricîlik ve Şi'a*, İstanbul 1988; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983; Julius Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Ankara 1989.

21. Bu konuda bkz. Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988; Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1963), s. 38-57; Nevin Abdulhâlık Mustafa, *a.g.e.*, s. 293-303; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul 1981, s. 169-187.
22. Gelişimi ve görüşleri için bkz. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *a.g.e.*, s. 234-236; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul 1983, s. 148-154; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 99-146; Huseyin Atvan, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut 1986, s. 13-100.
23. Gelişimi ve görüşleri için bkz. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *a.g.e.*, 222-228, 231-236; Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 148-154; Montgomery Watt, *a.g.e.*, s. 147-175; Hüseyin Atvan, *a.g.e.*, s. 91-101; Neşet Çağatay-İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 141-144; Muhammed Ammara, *Teyârâtu'l-Fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1985, s. 33-42.
24. Bu konuda bkz. Hamilton A. R. Gibb, *Dirâsât fi Hadârati'l-İslâm*, Çev. İhsan Abbas-M. Yusuf Necm-Mahmud Zâyid, Beyrut, 1979, s. 185-218.
25. İslâmcılık akımı konusunda bkz. Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Akımı, İstanbul 1991; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 3 c, İstanbul 1986-1987, 1994; Mümtaz'er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994

nin temel çizgileri hem kendi yazılarıyla, hem de yorum ve değerlendirmelerle sunulmalı, siyasî düşünceye katkıları ve siyasî düşünce tarihindeki yeri, genel siyasî düşünce, İslâm siyasî düşüncesi ve bağlı bulunduğu akım çerçevesinde belirlenmelidir. Her biri hakkında bağımsız incelemelerin yapılması çok elzem olan düşünürler; Hasan Basrî[26], Ebû Yusuf[27], dört fıkıh mezhebinin imamları[28] İbn Ebirrebî[29], Fârâbî[30], Eş'arî[31], Câhız[32], Mâverdî[33], Kudame b. Ca'fer[34], Cuveynî[35], Gazâlî[36], İbn Cemâ'a[37], Tacuddîn es-Subkî[38], İbn Rüşd[39], İbn Bâcce[40],

---

26. Siyasî görüşleri için bkz. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *a.g.e.*, s. 266-268; Montgomery Watt, *a.g.e.*, s. 93-98, 121-127.
27. Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Çev. Ali Özek, İstanbul 1973.
28. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *a.g.e.*, s. 269-274, 285-293.
29. Harun Han Şirvanî, *a.g.e.*, s. 57-82.
30. Abdilâlî, *el-Felsefetu's-Siyasiyye 'ınde'l-Fârâbî*, Beyrut 1981; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1982.
31. Görüşleri için bkz. Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 135-138.
32. Sabri Hizmetli "Câhız'ın İmamet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV.
33. Maverdî'nin siyasî düşüncesi için bkz. Salâhuddin Besyûnî Reslân, *el-Fikru's-Siyasî 'ınde'l-Maverdî*, Kahire 1983.
34. Kudame b. Ca'fer, *Kitabu'l-Harac ve Sınâatu'l-Kitâbe*, Yay. M. H. ez-Zubeydî, Bağdad 1979 (son bölümü siyasete ayrılmıştır).
35. Ebu'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *Gıyâsu'l-Umem fî İltiyâsi'z-Zulem*, Yay. Fuad Abdulmun'im-Mustafa Hilmi, İskenderiye 1979.
36. Henri Laoust, *La Politique de Gazalî*, Paris 1970.
37. İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, Yay. Fuad Abdulmun'im, Katar 1985.
38. Tacuddîn es-Subkî, *Muîdu'n-Niam ve Mubîdu'n-Nikam*, Beyrut 1986.
39. Bu konuda bkz. Ervin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 15 (1953), s. 246-278.
40. Bu konuda bkz. Ervin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", *Islamic Culture*, 25 (1951), s. 187-215.

İhvânu's-Safâ[41], İbn Teymiye[42], İzzuddin b. Abdisselâm[43], İbn Haldun[44], İbnu'l-Ezrak[45], Ahmed Cevdet Paşa[46], Tunuslu Hayreddin Paşa[47], Said Halim Paşa[48], Seyyid Bey[49], Ali Abdurrâzık[50], Cemaleddin Efgânî[51], Muham-

---

41. Siyasî düşüncesi hakkında bkz. Muhammed Ferid Haccâb, *el-Felsefetu's-Siyasiyye 'ınde İhvâni's-Safâ*, Kahire ty.; Hamid İnayet, "The Political Philosophy of the İkhwân as-Safâ", Seyyid Huseyn Nasr (ed.), *The İsmaili Contributions to the Islamic Civilisation*, Tehran 1977, s. 25-49.
42. Siyasî düşüncesi için bkz. İbn Teymiye, *Siyaset*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985; İbn Teymiye, *Hisbe*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1989; Henri Laoust, *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Ibn Taimiya*, Cairo 1939; Muhammed el-Mubarek, *ed-Devle 'ınde Ibn Teymiye*, Beyrut ty.; Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Teymîyah*, İslamabad 1973; Nazif Şahinoğlu, *Sa'di-yi Şirazî ve İbn Teymiye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul 1991.
43. İzzuddin b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, Beyrut ty.
44. Bu konuda bkz. Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara 1982; Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1988; Muhammed Âbid Câbiri, *Fikru İbn Haldun: el-Asabiyye ve'd-Devle*, Beyrut ty.
45. İbnu'l-Ezrak, *Bedâi'u's-Silk fi Tabâi'i'l-Milk*, Yay. Ali Sami en-Neşşar, Irak 1977.
46. Bu konuda bkz. Ümit Meriç, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlet ve Cemiyet Görüşü*, İstanbul 1992, 2. B.
47. Hayatı ve görüşleri için bkz. Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara 1988, G. S. van Krieken, *Hayruddin ve'l-Bilâdu't-Tunisiyye*, Çev. el-Beşir b. Selâme, Tunus-Leyden 1988.
48. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1991; Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul 1992.
49. Hamid İnayet, *a.g.e.*, s. 99-131; İsmail Kara, *a.g.e.*, c. 1, s. 175-240.
50. Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Yay. Muhammed Ammâra, Beyrut 1972 (Çev. Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyet ve Hükûmet*, İstanbul 1346-1927).
51. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography*, 1972; Cemaluddin el-Efgânî, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, Yay. Muhammed Ammâra, Beyrut 1981 (İkinci cildi siyasî yazılara ayrılmıştır).

med Abduh[52], Muhammed Reşid Rıza[53], Kevâkibî[54], Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî[55] şeklinde sıralanabilir. Bu düşünürlerin; toplum, siyaset, iktidar ve devlet hakkındaki görüşleri sistemli ve anlaşılır bir dille ele alınmalıdır.

İslâm siyasî düşünce tarihi yazılırken, çok değişik alanlardaki kaynaklardan yararlanılmalıdır. Bu açıdan, yararlanılacak ilk kaynaklar, siyasî düşünürlerin kendi eserleri olmalıdır. Düşünürlerin kendi eserlerinden yararlanmak, hem onların düşüncelerini birinci elden incelemeyi, hem de düşünce sistemlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlar.

İslâm siyasî düşünce tarihinin yazımında yararlanılacak ikinci sıradaki kaynaklar, düşünürler ve akımlarla ilgili genel nitelikli monografiler ile özellikle siyasî düşüncelerini konu edinen —bazılarını dipnotlarda saydığımız— incelemelerdir. Bu türden çalışmalar, şüphesiz ki ikinci elden kaynak grubuna girer. Ancak, bu çalışmaların incelenmesi, düşünürlerin ve akımların de-

52. Muhammed Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, Yay. Muhammed Ammâra, Beyrut 1972; Abdulâtî, Muhammed Ahmed, *el-Fikru's-Siyasî li'l-İmam Muhammed Abduh*, Kahire 1978; Makolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkeley 1966.
53. Düşüncesi için yukarıdaki dipnota ilaveten bkz. Reşid Rıda, *Fıkhu'l-Hilâfe*, Kahire 1988, 2. B.; Henri Laoust, *le Califat dans la Doctrine de Rasid Ridâ*, Beirut 1938.
54. Abdurrahman el-Kevâkibî, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, Yay. Muhammed Ammara, Beyrut 1975; Sami ed-Dehhân, Abdurrahman el-Kevâkibî, Kahire ty., 5. B.; Es'ad es-Sahmerânî, *el-İstibdâd ve'l-İsti'mâr ve Turuku Muvâcehetihi mâ 'ınde'l-Kevâkibî ve İbrahîmî*, Beyrut 1987, 2. B.
55. Mevdudî, *Nazariyyetu'l-İslâmi's-Siyasiyye*, Beyrut 1969; Mevdudî, Hilafet ve Saltanat, Çev. Ali Genceli, Ankara ty. 3. B.

ğerlendirilmesi ve yorumuyla ilgili bazı önemli ipuçlarını verdiği gibi, daha önce işlenmiş bazı hataların tekrarlanmasını da önler. Genel bir İslâm siyasî düşünce tarihi yazmak için, bellibaşlı siyasî düşünürler ile akımların düşüncesiyle ilgili bağımsız çalışmalar son derece önemlidir.

Kelâm kitaplarının son bölümlerini oluşturan imâmet bahisleri, İslâm siyasî düşünce tarihinin yazımında çok önemli hizmetler görecek niteliktedir.[56] Hem kelâm, hem de siyaset alanında eser veren düşünürler açısından bu gibi kaynaklar çok daha fazla önem kazanırlar. Eş'arî ve Gazâlî bu tip düşünürlerin en dikkate değer örneklerindendir.

Mezhepler tarihi (fırak) kitapları da, İslâm siyasî düşüncesinin yazımında asla ihmal edilmemesi gerekli kaynaklardandır. Çeşitli siyasî akımlar ile bunların alt kollarının siyasî düşüncesi için bu kaynaklar mutlaka incelenmelidir.

İslâm siyasî düşüncesinin yazımında yararlanılacak kaynakların bir grubunu da edebiyat kitapları oluşturur. Hem ansiklopedik nitelikteki İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-Ahbâr*'ı, Câhız'ın *el-Beyan ve't-Tebyîn*'i, İbn Abdurabbih'in *el-Ikdu'l-Ferîd*'i gibi eserler[57], hem de çeşitli siyasî akımlara mensup şairlerin eserleri mutlaka incelenmelidir. Bunlara ek olarak, edebî eserlerin siyasî içe-

56. Ehl-i Sünnet kelâmcılarından bazılarının imâmetle ilgili yazıları, şu eserde toplanmıştır: Yusuf İbiş, *Nusûsu'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslâmî, el-İmâme 'ınde's-Sunne,* Beyrut 1966.
57. Nitekim, Şeyzerî'nin *el-Menhecu'l-Mesluk* (Yay. Abdullah el-Musa, Ürdün 1987) adlı eserinin bu türden kaynakları, yayımcısı tarafından dipnotlarda gösterilmiştir.

rikli olanlarıyla ilgili incelemeler de gözardı edilmemelidir.[58]

Tarih kitapları da, tarihin pek çok alanıyla olduğu kadar, siyasî düşünce tarihiyle de ilgili kaynaklardır. Bu açıdan, değişik eğilimlere mensup tarihçilerin eserleri, ayrı bir öneme sahiptir. Tarih kitaplarının yanısıra, bunlardan derlenerek hazırlanan hutab (hutbeler, konuşmalar)[59], resail (mektuplar ve yazılar)[60] ve vesaik (siyasî-idarî belgeler)[61] kitapları da, siyasî düşünce tarihinin yazımında önemli bir yere sahiptir.

İslâm siyasî düşünce tarihinin yazımıyla ilgili bu kısa tanıtmadan da anlaşılacağı üzere; gerçek anlamda siyasî düşünce tarihinin yazılabilmesi için, özellikle siyasetle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili bellibaşlı eserlerin belirlenmesi, bundan sonra da ciddi yayımlarının yapılması gereklidir. Bu türden çalışmalar, hem zengin İslâm siyasî düşünce literatürünü ortaya çıkaracak, hem de gerçek anlamda siyasî düşünce tarihinin yazımını kolaylaştıracaktır. Ayrıca, İslâm siyasî düşüncesinin etkileşimi ve özgünlüğü probleminin de anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu son derece önemli faaliyet dizisinden sonra, çeşitli siyasî düşünür ve akımların siyasî düşüncesiyle ilgili bağımsız çalışmalara yoğun

---

58. Bu konudaki çalışmalar önemlidir: *el-Kadı en-Nu'man, el-Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-Şi'ri'l-Umevî*, Kahire 1970; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Edebu's-Siyase fi'l-Asri'l-Umevî*, Kahire 1960; İhsan en-Nass, *el-Asabiyyetu'l-Kabliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Umevî*, Beyrut 1972.
59. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-Arab*, Mısır.
60. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Resâili'l-Arab*, Mısır ty.
61. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, Kahire 1958 (yeni yayımları da var); Muhammed Mahir Hammâde, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, Beyrut (değişik dönemlere ait sekiz ciltlik belgeler).

bir şekilde girişilmelidir. İslâm siyasî düşüncesiyle ilgili genel nitelikteki çalışmalar, ancak bundan sonra çok daha başarılı ve verimli olabilirler. Öyle görünüyor ki, İslâm siyasî düşünce tarihinin yazımı, ihmal edilecek ve daha fazla geciktirilecek türden olmadığı gibi, çok yorucu çalışmalara talip olacak fedakâr araştırıcılarını da beklemektedir.

***

Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce adıyla çevirdiğimiz elinizdeki bu eser, aslında Platon'dan Muhammed Abduh'a kadar geçen dönemdeki düşünürleri ele alan bir kitabın, sadece giriş ve İslâm siyasî düşüncesi bölümlerinden ibarettir. Siyaset konusunda, fikir üretmiş en seçkin düşünürleri ele alan yazar; her düşünürün hayatı ve siyasî düşüncesinin oluşumu, siyasî düşünceye yaptığı katkılar başlıkları altında, düşünürün kendi eserlerinden alıntılar ve çözümlemelerle konuları işlemektedir.

İstanbul 1994 Vecdi Akyüz

ÖNSÖZ

Bu eser, benimle birlikte tabiî bir gelişme göstermiştir. 1966'dan bugüne kadar süren araştırma ve öğretim birikiminin bir ürünü olarak doğmuştur. Yerli ve yabancı üniversitelerde verdiğim, 1982'den beri, Kahire Üniversitesi İktisadi ve Siyasi İlimler Fakültesi ikinci sınıf öğrencileri için *"İslâm ve Batı Siyasî Düşüncesinin Gelişimine Dair Konferanslar"* başlığı altında yayınlanan ve bu eserin temel taşını oluşturan konferanslar biçiminde ortaya çıkmıştır.

Belirtmeye gerek yoktur ki, siyasî düşünceye dair araştırma ve incelemenin alanı, düşünür ve düşüncelerin çeşitliliğinden ve yazılacaklara oranla her biri hakkında birbirine zıt yazılanların çokluğu yüzünden kolay bir iş değildir. İşin zorluğunu daha da arttıran, ele almaya çalıştığım zaman diliminin uzunluğudur.

Bu eseri, üç yönden ayırıcı kılmaya çalıştım:

1) Hem Batı hem de İslâm siyasî düşüncelerine yeni ve bağımsız bir bakış sunmak. Bu, çoğu eserlerin yaptı-

ğı gibi sadece metinleri sergilemekle yetinmeyip, düşünceleri tartışmak ve çözümlemek, gerektiğinde metinleri tanık göstermek suretiyle, düşünürlerle ilgili ikinci elden kaynaklar yerine, bizzat düşünürlerin yazdığı asıl kaynaklara dayanarak gerçekleştirilmiştir.

2) Sınırlılığında durmaksızın tarihin çözümleme girişiminin arka plânı olarak kullanılmasıyla, tarihten çok düşüncelerle ilgilenme. Düşünür, çağına ve tarihî mevkiine konulmuşsa da, esas olan siyasî düşüncenin tarihi değil, siyasî düşüncelerin çözümlenmesidir.

3) İslâm siyasî düşüncesine yoğun bir yer vermek. Aynı konuda başka kaynaklar genellikle yoğunlaşmamış, sadece kuşbakışı atmakla yetinmiştir.

Herhangi bir düşünürün siyasî düşüncesinin sadece beşerî aklın bir ürünü olduğuna inandığımızdan, bu düşünce eleştirilebilir, dolayısıyla incelememiz, imkân ölçüsünde, kendimizi bu görüşler açısından sınırlayarak siyasî düşünceye yaptıkları en önemli katkıları açıklamak üzere bu düşünürlerin objektif değerlendirilişini içerecektir.

Allah, başarının sağlayıcısıdır.

Dr. Huriye Tevfik Mucahid

GİRİŞ

1. Siyasî Düşünce Kavramı:

Herhangi bir düşünürün siyasî düşünceleri, yaşadığı şartları ve durumları, çağdaşı olduğu siyasî kurumları yansıtan ayna gibi kabul edilir. Siyasî düşünceler, ilk bakışta siyasî filozof veya düşünürün aklının ürünü gibi görünür. Gerçekte ise, aklının toplumuyla tepkimesinin ürünü gibi görünür. Bu düşünceler, siyasî düşünürün dile getirdiği biçimde herhangi bir toplumun geçmişi veya geleceğiyle ilgili düşünce yığınını oluşturur. Siyasî düşünür, siyasî olgu açısından tarafsızdır. Siyasî düşünce, siyasî hayat çerçevesinde insanî davranış —siyasî davranış— konusundaki bakış ve düşünüşü ele alır, esasen siyasî olgunun incelenmesiyle ilgilenir: Devletteki iktidar olgusu ve bu çerçevede siyasî bağlayıcılığın gerçekleştirilme biçimi.

Bu anlamda siyasî düşünce, *siyasî teoriyle* bağlantılıdır ve onun temeli sayılır. Siyasî düşünce, —siyasî düşünürlerin katkıları çoğunlukla çağlarıyla paralel yürümekle birlikte— çağına genel olarak hâkim siyasî olgu ve durumlarla ilgili olarak bir düşünürün aklî ürününü

dile getirir. Siyasî düşünürler, genellikle gelişkin görüşlere varmaya çalışır; yani, görüşlerini teorileştirme çabasındadırlar. Ancak siyasî teori, siyasî olguyu incelemede tek tek siyasî düşünürlerin vardığı sonuçların soyutlanmasını ve genelleştirilmesini gerektirir: Teori, siyasî olayların soyutlanmış genelleştirilmesiyle ilgilenir. Siyasî düşünceye ise, kendini dile getirmesi itibarıyla siyasî düşünürün söz ettiği şekilde düşüncelerin somutlaştırılması hâkimdir.

Bu bağlamda, aralarında yüzeysel bir benzerlik varsa da, siyasî düşünce ile *ideoloji* arasında farklılık bulunduğunu da belirtmeliyiz.[1]

Her iki alan da şimdisiyle ve geleceğiyle bir toplum hakkındaki düşünce bütününü anlatmakta benzeşirler. Ancak, siyasî düşünce ve onunla bağlantılı siyasî teori, siyasî düşünürün aklının ürünü olarak kabul edilirken, yani alanı siyasî olgu açısından genellikle tarafsız bir kişi veya inceleyici iken, ideoloji alanı ile onun yönlendiricisi, liderlik, seçkinlik veya herhangi bir topluma üstünlüktür. İdeolojinin alanı, gerçektir. O, genellikle düşünce ve eylem yönlerini içerir; yani, düşünce kümesini ve onu gerçeğe döken programı (yani çalışma programını) içerir. Her iki şık da birbiriyle bağlantılıdır; yani her ikisi de, diğerinin başarısı için sebep ve sonuçtur.

---

1. Tam olarak düşüncelerin kaynağı ve niteliğinin incelenmesiyle ilgilenen ideolojiyi kastediyoruz. Kelime genellikle yönelişi ne olursa olsun, kapsamlı düşünce eşgüdümünü anlatması için siyasî içeriğiyle kullanılır. İdeolojiyle ilgili temel kaynaklardan birisi şudur: Karl Mannheim, *İdeology and Utopia,* A. Harvest Book, New York 1964, Harcourt, Brace and World, İnc. Ayrıca bkz. Abdullah el-Urevî, *Mefhumu'l-İdeolocya,* Magrib 1953, el-Dâru'l-Beydâ, el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî.

Son olarak, ilgi alanımızdaki siyasî düşünce ile *inanç* veya *mezhep* arasında da ayırım yapmalıyız. Çünkü inanç, iman veya itikadı içerir, alanı bütünüyle halktır. İnanç, siyasî düşünce, siyasî teori ve ideoloji; şimdisi ve geleceğiyle ilgili olarak bir topluma dair düşünüş kümesini anlatmakta benzeşirlerse de, inancın alanı ona kitlece iman veya itikattır; yani, inanç, günlük hayatının bir parçası olacak, onunla ve onun için yaşayacak biçimde, bütünüyle halkın düşüncelerini kabul etmesiyle bağlantılıdır.

Kuşkusuz ki siyasî düşünce, bir bütün olarak siyasî ve sosyal düzenin boyutlarından bir parça oluşu itibarıyla düşüncenin sınırlarını oluşturan ideoloji ve hâkim inançtan etkilenir.

2. İdealizm ve Gerçekçilik Arasında Siyasî Düşünce:

Zaman geçtikçe siyasî düşünürler iki temel eğilimi benimsemiştir:

1) İdealist Eğilim: Siyasî düşünür tarafından manevî çözüm reçetesi sunmaya ve özdeğerler boyutuna dayanır.

2) Gerçekçi Eğilim: Gerçeğin nitelendirilmesine dayanır, düşünürün kendisini anlatır. Ancak, değer yargılarına değil, gerçeklere dayanır, değerden bağımsız nitelemeyi veya siyasî davranışın çözümlenmesini hedefler.

Siyasî düşünceler, ya bireyleri yönetmek için manevî çözüm reçetesi (prescription) sunmasının yanısıra, mevcut durumlara saldırmaya çalışır, ya da mevcut durumları nitelemeye çalışır, yani yeniden düzenleyerek

ve çözümleyerek mevcut durumların ve gerçeklerin nitelenmesi (description) olur.[2]

İdealist yönelişte esas olarak problem, manevî ve mantıkîdir. Düşünür, çağında yürürlük kazanmış siyasetlerden yola çıkar, ama sadece zihninde bir yerde bulunan ideal ahlâkî bir modele göre değiştirmeye çalışır, buna bağlı olarak da bu nitelemelere dayanarak belli yorumlar geliştirmeye çalışır. Bu nitelemelerin, deney dışı alanda anlamı vardır: Onlar, birinci derecede mantık araçlarına, ikinci olarak gerçeklere işaret etmeye dayanır. Bundan hedeflenen, yalnızca niteleme değil, öğretme ve yönlendirmedir. Bu bağlamda, bütünüyle gerçekte bulunmayan çözüm reçetesi ve sadece sahibinin zihninde gerçekleşmekle birlikte, siyasî düşünür ona ulaşmakta siyasî toplumda bireylere açık pek çok seçenek ve pratik seçenekli alternatifler sunar. Bu, son tasavvur, idealar dünyasında gerçekleşebilir demektir. Çünkü, varlığı yoktur ve kesinlikle gerçekleşmeyebilir. Ancak bu, pratik açıdan yararsız olduğu anlamına gelmez. Zira düşünür, buna ulaşma ve sonuçlarını gerçekleştirme uğrunda pratik gerçeğe dökülebilen —bu çoğunlukla gerçekleşir— pratik nitelikte pekçok görüş ve öneri ortaya atmaya çalışır, bunun düşünürün çağında gerçekleşmesi zorunlu değildir, asırlar sonra da olabilir.

İkinci yöneliş, gerçekten çıkarılan sonuçlarla teoriye eşit olan bir nitelemedir. Öyleyse, temel problem, gruplanabilmesi ve genellemeler biçiminde düzenlenebilmesi

2. Ayrıntı için bkz. Thomas P. Jenkin, *The Study of Political Theory, Studies in Political Sciences,* New York 1955, Random House, İn. , s. 2-6, 8-11.

için siyasî hayatın "gerçekler"ini çözümlemektir. Bu düşünceler, ilgili gerçekler vasıtasıyla sınırlıdır, pek tabiî olarak tıpkı "gerçekler"in niteliği gibi göreceli olmalıdır. Bu yöneliş, gerçek durum ve ortamlardaki gerçek kişilerle ilgilenir.

Bunun sonucunda, siyasî düşünceler, ya gerçekçidir, yani hareket noktası gerçek olaylardır ve ilgisi fiilen olandır, ya da olana değil olması gerekene dayalı idealizmdir. Bu, filozof veya düşünürün zihnindeki yüksek ideallere göre olur.

Ne kadar idealist olursa olsunlar, siyasî düşüncelerin genellikle gerçekten hareket ettiğini söylemeliyiz. Çünkü hayalî model, sadece olana aykırı durumları belirtmekte düşünür tarafından zihnî bir çabadan ibarettir. Düşünür genellikle mevcut durumları ortadan kaldıramaz. Onları, gerçekte olana aykırı hayalî, idealist ve ütopik[3] bir biçimdeki zihni tasavvur yoluyla yıkmaya ve ortadan kaldırmaya çalışır.

3. Siyasî Düşünce Yöntemleri:

Siyasî düşünürler siyasî düşünce alanında eskiden beri iki eski yöntemi benimser:

1) Platon'un ve ondan sonra pek çoklarının dayandığı tümdengelimci yöntem,

2) Aristo'nun önderlik ettiği tümevarımcı yöntem.

---

3. Utopianus, Utopia'dan gelir. Utopia, Yunanca bir kelime olan, outopos'tandır. İki parçadan oluşur: ou (=değil), topos (=yer). Yani kelime, "yer değil (no place, no where), yerde değil" anlamına gelir. Gerçekte olmayan şey demektir.

Ayrıca sonradan ortaya çıkan ve Birinci Dünya savaşından sonra gelişen varsayım —deney yöntemi— vardır.[4]

A- Tümdengelim Yöntemi (Deductive Method): Kıyas mantığına dayandığından, mantıkî çıkarım olarak da bilinir. Bir öncüle (varsayıma), kıyasî bir tartışmaya ve çoğunlukla yeni bir varsayımın öncülüne bir temel olarak kullanılan bir sonuca dayanır. Platon, adalet kavramını sorgulamasından, cedelî kıyas ve zıtların karşılaştırılması yoluyla ideal bir devlete gelişkin bir bakışı ortaya koymuştur. Bu yöntem, bir düşünce çevresindeki tartışmaya dayanır; bu düşünceden yansıması çıkarılır; daha sonra da bu ikisinin sonucu değilse de, yeni bir düşünce çıkarılır, ancak mantıkî açıdan bu düşünce ötekinden önceliklidir ve "mimarî bakış" (architectonic vision)[5] yoluyla formülün tamamlanması için mantıkî tartışmanın bir temeli olarak kullanılır. Tümdengelim yöntemi, genelden özele, yani bilinenden bilinmeyene, dış görüntülerden veya cüz'iyâttan (tikellerden) külliyâta (tümellere) veya kendisine gerçek varlık olarak bakılan mahiyetlere gitmeye dayanır; cüz'iyât varlık açısından daha alt mertebede sayılır, çünkü varlığı gerçek değil, iğreti bir varlıktır.

---

4. Ayrıntı için bkz. Thomas P. Jenkin, *a.g.e.*, s. 15-21.
5. "Mimarî bakış", siyasî tasavvurun bütünüyle siyasî olguyu daha üstünüyle ve siyasî düzen dışında olanla ilgili görüşe göre oluşturmaya çalışmasında kendisini gösterir. Ayrıntı için bkz. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and İnnovation in Western Political Thought*, Boston 1960, Little Brown and Co. İnc., s. 19-21.

B- Tümevarım Yöntemi (Inductive Method):

Tarihî tümevarım yöntemi olarak da bilinir. İster kişi, ister kurum veya ister olay olsun, bilfiil bulunan varlıkların belirlenmesini veya ayırdedilmesini gerektirir. Olayla ve var olanla ilgilenmek, sorgulamanın eksenidir. Dolayısıyla, düşünürün yansıttığı veya vardığı sonuçlar, esasen gerçekler aracılığıyla yönlendirtilir. Düşünür, çoğunlukla her birinin etkisini araştırmak suretiyle olaylar arasındaki bağımlılık ilişkilerini çözümlemeye çalışır.

Tümdengelim yönteminde olduğu gibi zihnî soyutlama ve mantıkî temelli "mimarî bakış" yerine tarihî olaylar, fikrî yönelişin belirleyicisidir. Zihnî açıdan düşünürün rolü, bir "yaratış" ve "ortaya koyuş" işlemini içeren birinci yönelişin aksine, olumsuz sayılır. Düşünürün ele aldığı problem, olaylar ve hadiseler arasında seçme yapma işlemidir. Bu, sözkonusu çerçeve içinde bir seçiştir. Düşünürün vardığı sonuçlar, işte bu seçme işlemine bağlıdır. Görüşlerinde yüzellisekiz kent devletinin anayasasını çözümlemesinden vardığı sonuçlara dayanışıyla Aristo, bu yönelişin öncüsü olmuştur. Tümevarım yöntemi, özelden genele gitmeye dayanır.

C- Varsayımcı-Deneyci Yöntem (Empirical Hypothetical Method):

Bu yöntem, tabiî bilimlerden çıkarılan yöntemlerle benzerlikler kurmaya ve karşılaştırmaya dayanır. Burada olaylarla ilgili yargı, tekrarlanmalarının bir sonucu olarak doğar.

4- Siyasî Düşüncenin Gelişimi ve Siyaset Bilimleri Arasındaki Yeri:

Siyasî düşünce, siyasî ilimlerin en eskisi sayılır. Bununla birlikte, en karışık ve girişik olanıdır. Belki de bunun sebebi, düşünce kavramının ideoloji, inanç ve siyasî ekoller... gibi başka kavramlarla girişik oluşudur. Ayrıca, siyasî düşüncenin alanı, bütün yönlerden sosyal hayatla girişikliğiyle ve kendi kapsamıyla siyasî hayattır, dolayısıyla alanı başka alanlarla girişiktir.

Kuşkusuz ki bu siyasî düşünce, çeşitli dallarıyla siyasî bilimler alanındaki düzenli herhangi bir ilmî incelemenin de ilmî temeli kabul edilir. Demokrasi, hürriyet, adalet, eşitlik ve hukuk hâkimiyeti gibi yüksek ideallerin kökenlerini, siyasî düşünürün yaşadığı ve düşüncelerine yansıyan şartların değişmesiyle çağlar geçtikçe kavramların sürekliliği ve anlamlarının değişmesiyle birlikte bu dalda buluyoruz. Aynı şekilde, yönetim sistemleri ve devletlerarası ilişkiler konusundaki temel prensipleri, siyasî düşünürlerin, belki doğrudan gerçeğin bir yansıması veya öte yandan da tasavvurî bir bakışın sonucu olarak, düşünce seviyesinde ele aldıklarını görüyoruz. Siyasî düşünce, bütün siyasî ilimlerin çevresinde geliştiği merkezi oluşturur. Dolayısıyla, onların kavşak noktasıdır. Siyasî düşüncenin gelişimi, öteki siyasî ilimlere oranla ana maddeyi oluşturur. Siyasî ilimlerin daha geniş bir dalıyla ilgili olduğunda neredeyse ittifak vardır ki bu dal, siyasî teoridir. Herhangi bir şeyin teorisi, soyutlayıcı bir genellemedir. Öyleyse o, gerçek yerine, akılla —zihinle— ilgilidir; pek tabiî ki gayretlerinde yoğun ve sosyal faktörler vasıtasıyla sınırlı olur. Ancak kaynağı, hissî değil, zihnîdir. Siyasî düşün-

cenin alt dalı olduğu bu geniş dal, daha önce mahiyetini belirlerken siyasî düşünce ile farklılığını açıkladığımız dar anlamda siyasî teoriyi içerir. Ayrıca, ideolojiden ve siyasî ekollerden de ayrılır. Bunun yanısıra, çağdaş siyasî düşünce gibi herhangi bir çağdaki veya İslâm siyasî düşüncesi, Hıristiyan siyasî düşüncesi gibi dinî boyutlarla bağlantılı siyasî düşünce konusundaki çok özel olanlardan da ayrılır.

Çeşitli devletlerdeki üniversiteler, siyasî ilimlerin öğretimine giren konular açısından farklılık göstermekle birlikte, siyasî düşünce konusunun dünya çapında bütün siyasî ilimler arasında ortak payda kabul edilişi tartışmasızdır. Hatta siyasî ilimler öğretiminde sözsahibi Amerikan üniversiteleri, bu konuyu, öğrencinin en azından iki aşamada lisans seviyesinde öğrendiğini kabul etmekle birlikte, yüksek incelemelerin temel zorunlu dersi kabul eder.

5- İncelemenin Zaman ve Konu Çerçevesi, İzlenen Yöntem:

İncelemenin zaman ve konu çerçevesi konusunda belirtilmesi gerekli iki nokta vardır:

1) Yabancı üniversitelerde siyasî düşüncenin gelişiminin öğretimi, genellikle Batı siyasî düşüncesine özgüdür. Bu inceleme çerçevesinde ise, hem Batı, hem İslâm siyasî düşüncesi ele alınacaktır.

2) Bu incelemenin çerçevesi, eski Yunan'da Platon ve Aristo'nun siyasî düşüncesinde temsilen siyasî düşüncenin altın çağıyla başlar, ancak genellikle Marks'la sona erer. Ne var ki konuyu ele alışımız, bizi, çağdaş dü-

şünce yönelişlerinin en önemli halkalarının, yani Batı liberalizminin, sosyalizmin ve İslâm düşüncesinde yenilenmenin tamamlanabilmesi için çağdaş İslâmî düşüncede yenilenme ekolünü yansıtması itibarıyla şeyh Muhammed Abduh'u da içermek üzere bu yüzyılın başına yöneltmiştir.

Siyasî düşüncelerin boşlukta doğmadığına ve yine boşluğa uzanmadığına inandığımızdan, bu inceleme, siyasî düşüncenin gelişimini, her düşünürün yaşadığı ve onunla birlikte yaşayan çerçeve içinde ve düşüncelerinin eski çağlardan şimdiki çağa siyasî düşüncenin gelişim zincirinde bir halka oluşu itibarıyla ele alır. Bu da, çağlar boyunca siyasî düşünürlerin siyasî düşüncelerinin çözümlenmesi ve siyasî düşünceleri ön plana çıkararak aralarında karşılaştırma yapmak suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Belirtmeye gerek yoktur ki, siyasî düşüncenin gelişim zincirine bütün katkısı olanları ele almak mümkün değildir. Bu yüzden, imkân ölçüsünde çağlar boyunca siyasî düşüncenin babaları ve en önemli halka ve yönelişlerin öncüleriyle yetineceğiz.

İşte böylelikle, bu kitabı iki kısıma ayırdık:

1) Birinci kısım, Platon'dan İbn Haldun'a kadar eski ve orta çağlarda siyasî düşünceyi ele alıyor.

Bu uzun dönemde siyasî düşüncenin gelişmesi Batılı ve Yunanlı olarak başlamakla birlikte, İslâmî olarak sona ermiştir. Eski Yunan, Batı'da siyasî düşünce ve siyasî teorinin altın çağını sunmuşsa, İslâm siyasî düşüncesi de dorukları üretirken ortaçağ döneminde altın çağındaydı. Oysa Avrupa'da bu yüzyıllar, on yüzyıldan da-

ha fazlası için ağırlığı olan siyasî bir düşünür çıkaramayacak biçimde fikrî karanlıkla belirginleşmiştir.

2) İkinci kısım, Machiavelli'den Muhammed Abduh'a kadar düşünürleri içererek Rönesans çağında ve yeniçağda siyasî düşünceyi ele alır. Bu dönemde düşünürler arasındaki farklılık büyük ve çeşitlidir. Machiavelli, ortaçağ karanlığını aşma ve eski medenî mirası diriltme girişiminde gerçekçi ve laik siyaseti, ahlâk ve dinin siyasete boyun eğmesini savunmuştur. Muhammed Abduh ise, siyasetin ahlâk ve dine dayanmasını, temellere dönüşü savunmuştur.

İki kısıma ayırmanın temeli, Rönesans ve yeniçağın başında siyasî düşüncenin ulus-devlete dönüşen yeniçağda siyasî birimlerin en üstünü, bir gerçek veya erişilmek istenen bir hedef olarak bireylerin en üstün bağlılık odağı olan bölge devletinin belirginleşmesine tanık oluşudur. Ulus-devlet, daha önceden bilinen birimlerin, kent-devletten imparatorluk devletine, feodal devlet vb.'ne mirasçı ve düşüncelerin içinde geliştiği temel çerçeve olmuştur.

(...)

Siyasî düşüncenin başlangıcı, kurumların doğuşu, örgütlü veya yarı örgütlü birimlerin ortaya çıkışı ve bu örgütler konusunda düşünenlerin ve onları çözümleyenlerin varlığıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla, siyasî düşüncenin ilgi ekseni olan iktidar ve uygulanışı konusundaki düşünüşün, bizzat siyasî iktidarın doğuşu kadar eski olduğu tartışmasızdır. Siyasî düşünceler, genellikle çeşitli halkların özel mitolojisiyle kaynaşıktır, bu mitolojinin sözlü yapısı çerçevesinde gelişir. Ancak çoğu haller-

de, çeşitli medeniyetlerde eski çağlarda iktidar olgusundan söz edenlerin görüşlerinin yazılmış biçimi yoktur, esasen sözlü geleneklere dayanılır. Ayrıca, eğer yazılı biçimdeyse, esasen —sözgelimi Firavun dönemi Mısır'ında olduğu gibi— papirüslere dayanılmıştır. Dolayısıyla, onlardan bize ulaşanların, ulaşmayanlara oranla sınırlı olduğuna inanılır.

(...)

Bütün bu papirüsler, bilinen anlamda siyasî düşünürlerden gelmemiş olmakla birlikte, her biri halka karşı adaletin önemi ve zulümden kaçınma zorunluluğu çevresinde gelişen siyasî düşünceleri içerir.

(...)

Belirtmek gerekir ki, bu gibi düşünceler, esasen orta devlet döneminde doğmuştur. Çünkü, iktidar konusunda düşünceye imkân bırakmayan tanrı-hükümdar kavramı gölgesinde eski devlet döneminde bunların bir yeri olmamıştır.

Eski Doğu medeniyetlerinden bize ulaşan en mükemmel siyasî düşünceler, Çin'de dinî görüşleri çerçevesinde Konfüçyüs'e özgü olanlardır. Konfüçyüs, bazı eserler bırakmıştır.[6] Bu düşüncelerinden pek çoğu, halkın bozukluğunun devletin ve bozukluğu savaşa sebep olan yönetimin bozukluğuna yol açtığını belirtir. Çünkü, ahlâkın ve bireylerdeki nefislerin bozulması, yönetimin bozulmasına sebep olan sosyal çözülmeyi doğuran

6. En önemlileri "Büyük Öğreti", "Müzik" ve "Orta İnanç"tır. Konfüçyüs, M.Ö. 551-479 arasında yaşamıştır. (Bir eseri Türkçe'ye çevirilmiştir: Konfüçyüs, Konuşmalar, Çev. Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara 1973, 3.B.)

aile düzeninin bozulmasına ve çözülmesine yol açar. Dolayısıyla, düzeltme, ancak bireylerin nefislerini ve ahlâkını düzeltmekle, arzu ve heveslerden soyutlanmış bilgide genişlemeyle ve iyi örnekle olur ki bu iyi ve güçlü bir yönetimin temeli olan sosyal bir düzenin kurulmasını sağlar. Bu bağlamda, hükûmete temelli bir ahlâkî rol vermiştir. Ayrıca, bireylerin seviyesini yükseltmek suretiyle öğretimi yaymanın önemini belirtir. Bunun yanısıra, iyi hükûmetin servet yığılmasının birbirinden ayırdığı halkı birleştirebilmesi için, servetin en geniş çerçevede vatandaşlara dağıtımına müdahale etmesini de savunmuştur. Hükûmetin yaptığı görevler hiyerarşisinin başına, devletin sürekliliğinin temeli kabul ettiği yönetilenlerin yöneticilere güveninin mutlak üstünlüğünü, bundan sonra gıda maddelerinin hazırlanmasını, en sonra da savaş hazırlığının yapılmasını koymuştur. Ayrıca, dünyanın, yönetimini erdem ve yetenek sahiplerinin yürüttüğü tek bir cumhuriyet olabileceğini de ileri sürmüştür.[7]

Belirtmeye gerek yoktur ki bu eski medeniyetlere özellikle ilk dönemlerinde hâkim olan mukaddes krallıkların gölgesinde, siyasî düşünceye yer olmamıştır. Çünkü, iktidara teslimiyet vardır. Hatta tanrı-kral kavramının kaldırılmasından sonra bile, iktidarın mukaddesliği bireylerin vicdanında büyük ölçüde devam etmiştir. Din adamları bu alanda başlıca rolü oynamışlardır. Genel olarak, bireyin kralla bağlantısı, devletle bağlantısından daha fazladır.

---

7. Ayrıntı için bkz. H.C.Kril, *el-Fikru's-Sînî min Konfüçyüs ilâ Mao Tse Tung*, Arapça'ya çev.: Abdülmecid Selim, Kahire 1971, el-Hey'etu'l-Mısrıyye li'l-Kitâb.

Hint, Asur, Babil, Çin ve başta Firavun Mısır'ı gibi eski Doğu medeniyetleri idarî ve belirgin hukukî sistemiyle geniş ölçekli devlet yapısını tanımışsa da, —Helenistik çağda siyasî birliği tanımayan[8] —eski Yunan'ın insanlığa bıraktığı en önemli şey, —Sokrat'ın öğrencisi— siyaset felsefesinin babası Platon, onun öğrencisi siyasî ilimlerin babası Aristo gibi siyasî düşünce öncülerinin siyasî düşünceleridir. Siyasî düşüncenin ve siyasî teorinin altın çağını yaşatmıştır.

Platon ve Aristo'nun düşünceleri önemli olmasına rağmen, sınırlılıkla belirginleşmiştir. Bununla birlikte, Aristo'nun ölümünden ve eski Yunan'da kent-devletin çöküşüne eşlik eden siyasî çözülmeden sonra, Epikür'ün ve insanî kardeşlik ve mutlak evrensel eşitlik çerçevesinde siyasetten uzak olarak bireylerce özyeterlikte yoğunlaşan Stoacılığın gökselci ve yeterlikçi siyasetlerinde felsefi seviyede evrenselliğe yöneliş ortaya çıkmıştır. Evrenselliğe yöneliş, Roma imparatorluğunda da sürmüştür, ama hukukî ve idarî seviyede Roma'lılar kendilerine özgü bir düşünce üretmemiştir. Çünkü, başlangıçtan itibaren Yunanlılar'a siyasî hâkimiyetlerine rağmen Yunan kültür çerçevesine düşmüşlerdir. Hıristiyanlığın doğuşuyla evrensellik kavramı sürmüştür, ama dinî temelde.

Aslında Hıristiyanlık, siyasî felsefe konusunda yeni bir şey getirmemiştir. Çünkü, esasen sadece ruhanî konulara yönelik olmuştur. Hıristiyanlık, miladi dördüncü yüzyılda Roma İmparatorluğunun resmî dini hüviyetini kazanmıştır. Ancak bu imparatorluk, kuzeyden gelen,

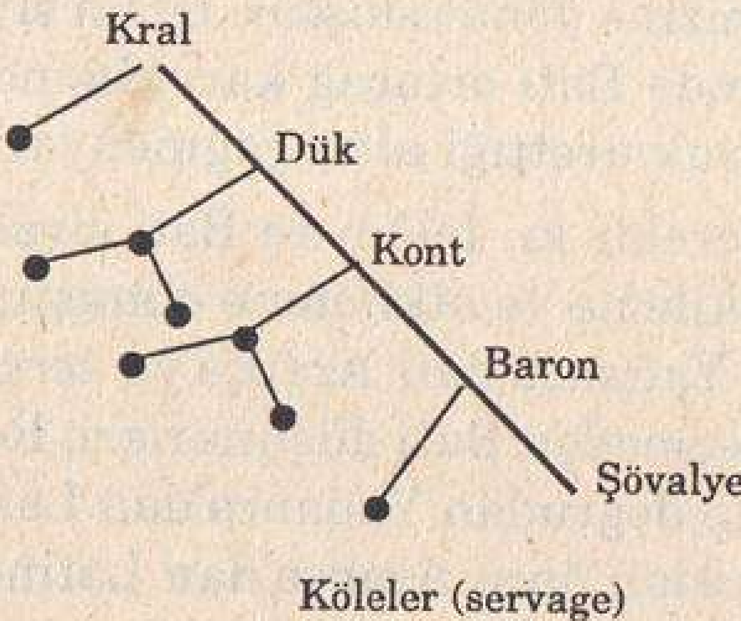
8. Eski Yunan (Grek) anlamına gelen Hellas'tan türetilmiştir.

Avrupa'daki siyasî ve sosyal sistemleri çökerten ve Roma'nın kendisini kurtaramadığı Cermen kabilelerinin akını sayesinde gerilemeye yüztutmuştur. Bunun sonucu, iktidarın, Roma'dan Kostantıniye'ye geçişi olmuştur. Beşinci yüzyılda Roma İmparatorluğu tamamen çökmüştür.

Batı'da —miladi altıncı yüzyıldan onbeşinci yüzyıla uzanan— ortaçağ, bütün hayatı kuşatan karanlık dönem sayılmıştır. Devlet çözülmüş ve temel birlik, çiftlik veya "manor" olarak bilinen birim olmuştur. Dolayısıyla, artık merkezî bir otorite de bulunmamış, bilakis bir bağlılık zinciri doğmuştur. Bu zincirde, kendilerine bağlı kişiler bulunmaksızın çiflik sahibi şövalyelere bağlı köleler (servage) dışında her birey ötekine bağlı, başkaları da ona bağlı olmuştur.[9]

Bu ortaçağın en önemli belirleyicisi, Hıristiyanlığın bütün Avrupa'da yayılışı ve kilisenin mahallî krallar aleyhine büyük bir servet ve heybet kazanmasıdır. Kili-

9. Ortaçağdaki bu hiyerarşik sistemi, şöyle açıklayabiliriz:



se yarı siyasî bir örgüt kurmaya başlamış ve siyasî otoriteyle ilgili pek çok düşünce geliştirmiştir. Yani kilise, siyasî nitelikli haklar ve heybet kazanmaya başlamış ve siyasî durumları ve siyasî düşünceyi birkaç yüzyıl uğraştıran bir problem doğmuştur: Devlette yüksek otorite kimindir? Kral dünyevî iktidarın temsilcisi midir, yoksa kilisenin başı papa ruhanî otoritenin temsilcisi midir? Dolayısıyla, Hıristiyanlığın siyasî düşünceleri, yüzyıllarca dinî ve dünyevî otoritelerin ilişkisini belirleme girişiminde bizzat bu nokta çevresinde gelişedurmuştur. Böylelikle de siyasî düşünce, karanlık çağına girmiş ve Batı uzun yüzyıllar altın çağın öncülerine —Platon ve Aristo'ya— denk siyasî düşünür çıkaramamış, Rönesans çağında Machiavelli'ye kadar beklemesi gerekmiştir.

Bunun aksine ve buna eşzamanlı olarak, İslâm düşüncesi açısından ortaçağın fikrî zenginlik ve gelişme dönemini oluşturduğunu görüyoruz. İslâm, hem din, hem devlet olarak doğmuştur. Bunun çevresinde siyasî düşünce gelişmiştir. İslâm devleti de hızla genişlemiş, Endülüs'e uzanmış, Fransa'nın güneyine varmış ve Akdeniz, İslâm denizine dönüşmüştür. İslâm siyasî düşüncesi, aynı dönemde Batı ortaçağ karanlığında boğulurken, pek çok doruk ürettiği altın çağındaydı.

Belirtmek gerekir ki, İslâm ve Batı siyasî düşünceleri arasında etkileme ve etkilenme olmuştur. İlk gelişme döneminde Yunanca'dan Arapça'ya tercümeler yapılmıştır. Çok geçmeden Batı düşünürleri, Rönesans çağının temeli olan doğrudan Yunanca'dan Latince'ye tercümeler yayılmadan önce Arapça'dan Latince'ye tercümeleri almışlardır. Fârâbî —Aristo'dan sonra ikinci mu-

allim olarak bilinir—, İslâm ve Yunan düşünceleri arasında önemli bir kaynaştırıcı halkayı oluştururken, Maverdî, Gazâlî, İbn Teymıye, İbn Haldun ve başkaları saf İslâmî bir düşünce sunmuşlardır. Ortaçağdaki Batı düşünürleri, İslâm siyasî düşünce öncülerinden pek çok şey almışlardır. Eserleri Arapça'dan Latince'ye tercüme edilmiş, bu alanda Yahudiler başlıca rolü oynamışlardır. Doğrudan Arapça'dan Latince'ye tercüme yayılmadan önce Arapça'dan İbranice'ye, ondan da Latince'ye tercüme işini yapmışlardır.

BİRİNCİ KISIM

Klasik Dönem İslâm Siyasî Düşüncesi

İslâm ve Özellikleri

İslâm, devletin dayandığı ve İslâm siyasî düşüncesinin çevresinde geliştiği pek çok ilke ve temel getirmiştir. Dinî ve dünyevî otorite ikilemine dayanan Hıristiyan düşüncesinin aksine, İslâm iki otoritenin ayrılmazlığını savunmuş, ikilem değil, ayrılmazlık ilkesini benimsemiştir. İslâm, din ve devlettir. İslâm, öteki semavî dinlerin aksine, sadece ruhanî işleri ele almamış, dinî ve dünyevî yönler arasındaki dengeyi sağlam kurmuştur, o ortayolcu bir dindir. İslâm şeriati —ki İslâm'da hukukun temel kaynağıdır— iki temel alanı içerir: Birincisi, ibadetlere veya şeâire, öteki muamelâta veya şerâie özgüdür. İlk alan, ruhanî işler ve kişinin Rabbiyle ilişkisiyle ilgilidir. İkinci alan ise, kişinin başkalarıyla ve devletle ilişkisine dairdir. İki alan, birbirleriyle bağlantılıdır ve birbirinin tamamlayıcısıdır. Resûlullah (s.a.v.) semavî mesajını getirdiğinde, Medine'de kurduğu İslâm devletinin başlangıcını da getirmiştir. Hem bir din mübeşşiri, hem de bir devletin başkanıydı.

İslâm, iki otoritenin ayrılmasını ve ikisinin çatışma-

sını tanımamıştır. Bu konuda, İslâm'ın, siyasî düşüncenin eksenini oluşturan hilâfet işini ele alması tabiîdir. Hilâfet, basit olarak imâmet anlamına gelir, din ve dünya işlerinde Resûlullah adına kamu otoritesidir.

İslâm aynı zamanda, kişi ile Rabbi arasındaki aracılığı da tanımamıştır. İslâm dininin bütün uygulamalarında ilişki doğrudandır. İslâm, Hıristiyanlıkta bilinen ve bütün mezheplerde hıristiyanın hayatı boyunca muhtaç olduğu anlamda din adamı kavramını tanımaz. İslâm, daha önce Hıristiyanlıkta açıklandığı gibi, kilise sırlarından biri olarak ruhanîlerin sırrı gölgesinde hiyerarşik ruhanîler otoritesini[1] veya yer ve gökte çözme ve bağlama otoritesini tanımaz.[2] İslâm din bilgini, herhangi bir kişiden ancak ameliyle üstün olabilir. Hatta, ibadet hükümleri, yalnızca din bilginlerine de özgü değildir. Çünkü, her müslüman kişi, gücü ölçüsünde ibadet hükümlerini öğrenebilir.

---

1. Ruhanîlerin üç derecesi vardır:
   1) En üst derece olan piskoposluk derecesi,
   2) Keşişlik derecesi,
   3) Papazlık derecesi.
   Ayrıntı için bkz. Habib Cercis, *Esrâru'l-Kenîseti's-Seb'a,* Kahire 1979, Mektebetu'l-Mahabbe, 5. B., s. 177-180.
2. Habib Cercis, age, s. 149-194.
   Kilisenin yedi esrarı (iman esasları, gizem=sacramentum) şunlardır:
   1) Vaftiz,
   2) Kutsal yağlama,
   3) Şükür veya evharistiya (Rabbani yemek=evcharistia),
   4) Günah çıkarına (barışma),
   5) Ölüm kutsaması (güçlendirme=confirmatio),
   6) Evlilik (hıristiyan evliliği)
   7) Ruhbanlık (Kutsal rutbeler).
   (Geniş bilgi için bkz. Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı-bilimine Giriş-Dinler Tarihine Katkı,* İstanbul 1992, s. 87-95

İslâm, insan tabiatına objektif bakışta ısrar etmiştir. İnsandan, melekler mertebesine yükselmesini ya da vahşiler derecesine düşmesini istememiştir. Hem her müslüman mükellefin hakkını küçümsememesini istemiş, hem de gücü yetince affetmeye teşvik etmiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: "Onlara o kitapta cana canı, göze gözü, buruna burunu, kulağa kulağı ve dişe dişi yazdık. Yaralarda da kısas vardır. Kim bağışlarsa, onun için keffaret olur."[3]

İslâm, yalnızca bazı ahlâkî prensipler veya mü'minin benimseyeceği öğütler içermemiştir, şeriatin getirdiği ve belirtilen genel kaidelere göre yorumlanması kapısını açık bırakmak suretiyle genel prensipler şeklinde oluşturduğu pek çok sağlam kanunlar da getirmiştir.

Hukukun temel kaynağı Kur'an'dır. Sünnet onu yorumlamak için gelmiş ve çeşitli şekilleriyle ictihad kapısını açmıştır.[4] Bu genel kanun ve temel prensiplerin varlığına rağmen, şer'î bir nas bulunmayan alanlarda ayrıntıyı ictihad yoluyla her toplumun özel şartlarına bırakmıştır. Buna göre, esneklik ve her çağ ve zamana pa-

3. Maide, 5/45.
4. Resûlullah'ın Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderdiğinde onunla yaptığı konuşma, hukukun kaynaklarını ve sıralanışını açıklamaktadır. Resûlullah ona "Sana bir mesele (kaza) geldiğinde onu neyle çözeceksin?" diye sorunca, "Allah'ın kitabıyla hükmedeceğim" cevabını verdi. "Allah'ın kitabında bulamazsan?" diye sorunca, "Resûlullah'ın sünnetiyle" şeklinde cevapladı. Resûlullah "Allah'ın elçisinin sünnetinde bulamazsan?" deyince, "Kendi görüşümle çözerim, çabalamaya devam ederim" cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) göğsüne vurdu ve "Allah'ın elçisinin elçisini, onun hoşnut olacağı şeye ulaştıran Allah'a hamdolsun" buyurdu. (Tirmizi, *Ahkâm*, 3; Ebu Davud, *Sünen*, c. 2, s. 75-76).

ralel yürüyen bir din olmakla belirginleşmiştir, çünkü hükümleri çeşitli çağlarda uygulanabilir niteliktedir.

Bu kısımda, altı bölüm bulunmaktadır:

Birinci Bölüm: İslâm siyasî düşüncesinde devletin temelleri,

İkinci Bölüm: Fârâbî,

Üçüncü Bölüm: Mâverdî,

Dördüncü Bölüm: Gazâlî,

Beşinci Bölüm: İbn Teymiye,

Altıncı Bölüm: İbn Haldun.

Birinci Bölüm
İSLÂM SİYASÎ DÜŞÜNCESİNDE DEVLETİN TEMELLERİ

İslâm siyasî düşüncesinde devletin temelleri alanında bizi ilgilendiren, İslâm'ın getirdiği, devletin esaslarının dayandırıldığı ve siyasî düşüncenin çevresinde geliştiği, yani siyasî düşüncelerde kılavuz alınan ve şûrâ, adalet, eşitlik ve ulu'l-emr'in (yönetici) sorumluluğu gibi anayasa prensiplerini oluşturan en önemli temel prensiplerin açıklanmasıdır.[1]

---

1. Siyasî düşünce alanında ve siyasî otoriteyle ilgili onlarca klasik kitap vardır. Bu alandaki fikrî zenginlik konusunda görüş edinmek için bkz. Ebu'l-Hasan Mâverdî (ö. 450, eser ona nisbet edilir), *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'l-Âdâbi's-Siyâsiyye,* Yayımlayan ve inceleyen: Fuad Abdulmun'im, İskenderiye ty., Mu'essesetu Şebâbi'l-Câmia, s. 5-22; İbrahim İbrahim Hilâl, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm Inde'l-İmam Ali Radıyallahu Anh, Dirase ve Tahlîl li'-Kitabihi Radıyallahu Anh ile'l-Eşteri'n-Nehaî Hînemâ Vellâhu Hukme Mısr,* Kahire 1979, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye. İslâm'da devlet konusunu ele alan pek çok yeni eser de vardır. Örnek olarak bkz. Muhammed Dıyauddîn er-Reyis, *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye,* Kahire 1969, Dâru'l-Maârif bi-Mısr, 5. B. (Türk-

1. İslâm'da Yönetimin Prensipleri:

A- Allah'ın İndirdikleriyle Hükmetme Prensibi:

İslâm'da şeriat, devlet yönetiminin temel kaynağı ve meşruluk temelidir. İslâm devletinde hukukun kaynağı, daha önce sözü edilen içeriğe uygun olarak, İslâm şeriati olmalıdır. Mevzuat, İslâm şeriatine uygunluk göstermek zorundadır. Ortada bir çelişki bulunursa, bu kanunlar geçersiz olur. Maide sûresinde Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler peşpeşe şu şekilde nitelendirilmiştir: "Allah'ın indirdikleriyle hükmeyenler, işte onlar

---

çe'ye çevrilmiştir: *İslâm'da Siyasî Düşünceler Tarihi,* Çev. Ahmed Sarıkaya, İstanbul 1990, Nehir Yayınları); Mustafa Kemal Vasfî, *Musannefetu'n-Nuzumi'l-İslâmiyye: ed-Dustûriyye ve'd-Devliyye ve'l-İdariyye ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye,* Kahire 1397/1977, Mektebetu Vehbe; Abdulhamid Mutevellî, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm,* Kahire 1966, Dâru'l-Maârif; Hâlid Muhammed Hâlid, *ed-Devle fi'l-İslâm,* Kahire 1401/1981, Dâru Sâbit li'n-Neşr ve't-Tevzî; Muhammed Esed, *Minhâcu'l-İslâm fi'l-Hukm,* Çev. Mansur Muhammed Mâdî, Beyrut 1978, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 5. B. (Türkçe'ye çevrilmiştir: *İslâm'da Yönetim Biçimi,* Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1988, 2. B.); Fehmi Huveydî, *el-Kur'an ve's-Sultan:* Humûm İslâmiyye Muâsıra, Beyrut-Kahire 1402/1982, Dâru'ş-Şurûk, 2. B.; Mustafa Kemal Vasfî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyyetu'l-Esasiyye,* Kahire ty. Âlemu'l-Kutub; Muhammed Huseyn Heykel, *el-Hükûmetu'l-İslâmiyye,* Kahire ty., Dâru'l-Maârif; Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye,* Kahire ty. Mektebetu'n-Nahda; Abdulvehhab Hallâf, *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye ev Nizamu'd-Devleti'l-İslâmiyye fi'ş-Şuûni'd-Dustûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Mâliyye,* Kahire 1397/1977, Dâru'l-Ensar. (Qamaruddin Khan, *Political Concepts in Quran,* İslamabad 1989(?), İslamic Book Foundation; Qamaruddin Khan, *Political Connepts in Sunnah,* İslamabad 1989(?), aynı yayın Çevi)

İktisadî ve siyasî ilimler fakültesi siyasî ilimler bölümündeki bazı doçentler ve yardımcı profesörler, İslâm'da siyasî sistem ve çeşitli ➥

kâfirlerdir." "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler, işte onlar fâsıklardır."[2] Bu temel prensibe karşı çıkanların niteliği, âdeta küfür, fısk ve zulümdür. Nas, bu konuda açıktır. Bu prensip, bütün hüküm Allah'ındır temeline dayalı hâkimiyet olarak bilinir.

B- Eşitlik Prensibi:

Eşitlik, İslâm düşüncesinin ve İslâm'da devletin dayandığı temel prensiplerden biridir. İslâm'da eşitlik başka herhangi bir dinde olmadığı kadar mutlak bir şekilde gelmiştir.[3] Gerçekten de eşitlik prensibi, bütün semâvi dinlerde yer almıştır. Ama eşitliğin, kişilere oranla genel ve özel öneminin vurgulanması, İslâm'da tekrar tekrar yapılmıştır. Eşitlik, İslâm'ın en önemli temel kaidelerinden biridir. Kur'an ve sünnette insanlar arasında insan olarak ve müslümanlar arasında eşitlik özenle vurgulanmıştır. Eşitlik kavramıyla ilgili olarak seçilen kelimelerde de bu durum kendini gösterir. Beşer cinsini gösteren ve beşerî kardeşliği vurgulayan "nâs" (insanlar) kelimesi 240 defa, "insan" kelimesi 65 defa, "beşer" kelimesi 36 âyette yer almıştır. Bu tekrarın çok-

---

boyutları konusunda tezler hazırlatmışlardır. Hazırlanmasında danışmanlık yaptığım şu tezleri zikrediyorum: Nevin Abdulhâlık Mustafa, *el-Muârada fi'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî,* Kahire 1983, doktora tezi (Tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiştir: *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet,* Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, İz Yayıncılık); Mustafa Mahmud Mencûd, *el-Fitnetu'l-Kubrâ ve'l-Alâka beyne'l-Kuvâ's-Siyâsiyye fi Sadri'l-İslâm,* Kahire 1984, yüksek lisans tezi.

2. Maide, 5/44, 45, 47.

3. Bu konuyu ve başkalarını, şu eserimizde genişçe ele aldık: *Esbâbu İntişâri'l-İslâm fi Ifrîkıyâ,* Kahire, Mektebetu'l-Anglo'l-Mısriyye (basılıyor).

luğundan maksat, müslümanın zihninde genel insanlık anlamının ve beşerî cinsin birliğinin[4] yerleşmesi, yani insanî değerlerde eşitliğin vurgulanmasıdır.

Buna göre, İslâm'ın, hiçbir karışıklık ve yoruma meydan bırakmayacak şekilde eşitlik kavramını vurguladığını görüyoruz. Mantıkî olarak da renk, ırk, dil, doğum yeri vb.'ni dikkate almadan insanın tek aslını vurgulamıştır. Çünkü, herkesin aslı Âdem'dir, yani herkes bir tek nefistendir.[5] Ayrıca kişiler, aynı kökenden, balçıktan gelmiştir.[6] Dış görünüşteki farklılıklarına rağ-

4. Ayrıntı için bkz. Muhammed el-Mubarek, *İstirâciyyetu'l-âlemi'l-İslâmî*, el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye, Zılhicce 1391/Yenâyir 1972, Vizâretu'l-Hac ve'l-Evkaf, s. 83-118, özellikle s. 96-98.

5. Bunlara örnek, şu âyetlerdir: "Sizi tek bir nefisten yaratmış, sonra ondan eşini var etmiştir..." (Zümer, 39/6); "Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır..." (Araf, 7/188); "O, sizi bir tek nefisten, babaların sulbünde kararlaşmış ve anaların rahminde kararlaşmakta olarak yaratandır." (En'am, 6/98); "Ey insanlar! Sizin yaratılmanız ve tekrar dirilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir." (Lokman, 31/28); "Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hürmetsizlikten sakının..." (Nisa, 4/1).
Sünnet de bunu hiçbir karışıklığa yer bırakmayacak şekilde vurgular: "Hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktandır."

6. Aynı anlam pek çok âyette tekrarlanır: "İnsanı nutfeden yaratmıştır. Öyleyse o nasıl da açıkça karşı koymaktadır." (Nahl, 16/4); "And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık." (Mü'minun, 23/12); "İnsanı başlangıçta çamurdan yaratmıştır." (Secde, 32/7); "İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki hemen apaçık bir hasım kesilir." (Yasin, 36/77); "O, insanı pişmiş çamur gibi bir balçıktan yaratmıştır." (Rahman, 55/14); "Biz insanı katışık bir nutfeden yaratmışızdır." (İnsan, 76/2); "Rabbin meleklere balçıktan işlenebilir kara topraktan bir insan yaratacağım demişti." (Hicr, 15/28); "İnsanı sudan yaratarak, ona soy sop veren O'dur." (Furkan, 25/54).

men aynı dönemlerden geçmişlerdir.[7] Herkes için son aynıdır. Çünkü kişilerin sonu aynı Yaratıcı'ya aittir. İslâm da insanlar arasında ayrımın bir temeli olarak hür çocukları ile câriye çocuklarının varlığını kabul etmez.

Bunun sonucunda İslâm, bu alanda Revakıyyûn'un (stoacılar) felsefî biçimde savunduğu "mutlak evrensellik" prensibini getirmiştir. Bu evrensellik, İslâm'ın temellerini belirlediği genel ve temel prensiplerin hepsinde ve bizzat davetin özünde kendisini göstermiştir, çünkü davet bütün insanlara yöneliktir. Eşitlik prensibinin vurgulanmasında, kişilerin Yaratıcı önünde eşit olduklarının, ayırım ve üstünlük ölçüsünün takva olduğunun, bunun da kişinin ameliyle bağımlı ve kendi elinde olduğunun özellikle vurgulanmasını görüyoruz. İyi iş (amel-i salih), kişileri birbirinden ayırmanın temelidir. Bu bağlamda, İslâm'ın, kişilerin kabile ve millet farklılıklarına, rızık ve başka şeylerde bazılarının diğerlerinden üstün olduğuna, ama Allah katında en üstünün, en takvalısı (sakınanı) olduğuna da objektif bir şekilde baktığı belirtilmelidir.[8]

---

7. "And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi kan pıhtısına çevirdik, kan pıhtısını bir çiğnemlik et yaptık, bir çiğnemlik etten kemikler yarattık, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu başka bir yaratık yaptık. Yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur!" (Mü'minun, 23/12-14).
8. "Ey insanlar! Doğrusu biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanızdır." (Hucurat, 49/13).
Bu anlam, eşitlik ile ırk ayrımcılığı bulunmadığını düzenleyen pek çok hadisle de vurgulanmıştır: "İnsanlar tarak dişleri gibi eşittir." (Muttakî, Kenzu'l-Ummâl). Resûlullah (s.a.v.) kardeşliği ve insanlar arasındaki eşitliği veda haccı hutbesinde belirtmiştir: "Ey insanlar! Rab- ➥

Abese suresinde, yararlanılacak dersler vardır.[9]

Öte yandan, insanları, aynı Yaratıcı'yla bağlantılarını vurgulayan "insanlık" ve "evrensel kardeşlik" bağıyla bağlamıştır. Kulluk, yalnızca Allah'adır, kim olursa olsun bütün beşer Allah'ın kullarıdır. İslâm'da, meselâ Yahudiliktekinin aksine, Allah'ın seçkin milleti kabul edilen belli bir millet yoktur.

Ayrıca, bütün müslümanları herhangi bir kavim, asabiyet veya renk dikkate almaksızın bir birlik olarak içeren İslâm'ın en üstün mensubiyet bağında içermek için İslâm'da İslâm ümmetine "Dâru İslâm" (İslâm Yurdu) vurgusu vardır: "Bu sizin ümmetiniz, tek bir ümmettir. Ben sizin Rabbinizim. Bana ibadet edin."[10] Yine, İslâm mesajının ve çağrısının evrenselliğine dair vurgu

---

biniz birdir, babanız birdir. Arab'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arab'a, kırmızının siyaha, siyahın kırmızıya takvadan başka üstünlüğü yoktur." (Ahmed, *Musned*).

9. Yüce Allah, haklı sebebi bulunan bir ayırım yaptığında elçisini kınamıştır: "Yanına kör bir kimse geldi diye peygamber yüzünü asıp çevirdi. Ey Muhammed! Ne bilirsin, belki de o arınacak yahut öğüt alacaktı da bu öğüt kendisine fayda verecekti. Ama sen, kendisini öğütten mustagni gören kimseyi karşına alıp ilgileniyorsun. Arınmak istemeyişinden sana ne? Sen Allah'tan korkup sana koşarak gelen kimseye aldırmıyorsun." (Abese, 80/1-10).
Bu âyet, eşitlik konusunda yararlanılan en önemli derslerden sayılır. Âyet, sebebi ne olursa olsun mutlak ve tam eşitliğin gözetilmesi zorunluluğunu Resûlullah'a (s.a.v.) hatırlatmak ve onu uyarmak için inmiştir. Âmâ olan Abdullah b. Ummi Mektûm, din konusunda kendisinden birşeyler öğrenmek üzere gelmişti. Resûlullah ise, Kureyş eşrafından birinin (el-Velid b. el-Mugîre olduğu söylenir) müslüman olması işiyle meşguldü. Bunları ikna için, Abdullah'tan yüzçevirdi. Resûlullah, daha sonra onu gördüğünde "Rabbimin kendisi yüzünden beni kınadığı adama merhaba" der ve ridasını (ceketini) ona uzatırdı.
10. Enbiya, 21/92

da bulunmaktadır. İslâm, bütün insanlara ve bütün dünyaya yöneltilmiş evrensel bir dindir, belli bir millete yöneltilmemiştir.

"Şühhesiz bu müslümanlık, bir tek din olarak sizin dininizdir ve ben de Rabbinizim, öyleyse Rabbinizden sakının." (Mü'minun, 23/52).

Eşitlik konusu, İslâm'ın köleliğe karşı tutumu çevresinde bazı soruları gündeme getirir. İslâm, köleliğe karşı, çeşitli toplumlarda hâkim olan ve köleliği tabiî ve meşru bir kurum sayan bakıştan çok daha ileri bir tutum almıştır.

İslâm, sonuçta köleliğin "kökünü kazımak için düzgün bir siyaset izlemiştir. Bir yandan, köleliğe giriş kapılarını kapamaya ve müslümanlar ile kâfirler arasındaki meşru savaşta misliyle muamele ve düşmanlığı kaldırma temeline dayalı istisnaî bir uygulamaya özgü kılmaya çalışmıştır ki bu yegâne halde bile, karşılıksız veya fidye karşılığında kölelikten çıkma imkânı için kapı açmıştır.[11]

Öte yandan, kölelikten çıkış yollarını da en geniş biçimde ve çeşitli şekillerle açmıştır. Allah'a yaklaşmak ve affını istemek üzere gönüllü ferdî köle azat yolu vardır. İslâm bunu açıkça teşvik etmiştir.[12] Yüce Allah,

---

11. Muhammed, 47/4.
12. "Ancak iyi, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanan, O'nun sevgisiyle, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve köleler uğrunda verendir." (Bakara, 2/77/.
Başka bir yerde Yüce Allah şöyle buyurur: "Ama o, zor geçidi aşmaya girişemedi. O zor geçidin ne olduğunu sen bilir misin? O geçit, bir köle azad etmektir, yahut, açlık gününde yakını olan bir öksüzü, yahut toprağa serilmiş bir yoksulu doyurmaktır." (Beled, 90/11-16).

Kur'an-ı Kerim'de düzenlediği zekâtın sekiz harcama yerinden birini kölelerin azat edilmesine ayırmıştır: "Zekâtlar fakirler, miskinler, zekât çalışanları, kalbi İslâm'a ısındırılacaklar, *köleler*, borçlular, Allah yolu ve yolcular içindir. Bu, Allah'ın bir farzıdır. Allah, çok bilir, hikmet sahibidir."[13]

Zorunlu azattan ayrı olarak, Yüce Allah, zıhar, hatalı öldürme, Ramazan'da cinsî birleşme ve münakide yeminini bozma gibi günahları silmek, hataların ve büyük günahların keffaretini ödemek üzere, köle azadını keffaretlerin bir ödenme yolu olarak belirlemiştir. Ayrıca,köleye kötü muameleyle karşılaşması durumunda azat edilmesi için mahkemeye başvurma hakkını da tanımıştır. Bunlardan ayrı olarak adak, cariyeden çocuk edinme, —çünkü hür kişinin çocuğu da hürdür, anası ise cariye kabul edilmez, ama efendisinin çocuğunun anasının satışı ve rehin edilmesi haramdır, bu ana malikinin ölümüyle azat olur— ve kölenin azadının efendisinin ölümüne bağlanması anlamında tedbîr yolu da vardır. İki taraflı tasarruf, mükâtebe, yani bir miktar mal karşılığında iki tarafın rızasına dayalı sözleşmede kendini gösterir. Çağımızda İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde bilinenlerin bütün içeriğiyle İslâm'ın getirdiği ışığında, köleye pek çok hak verilmiştir ve onlara insanlıkları iade edilmiştir. Onlara yaygın olan bir "eşya", "canlı âlet" veya "insanımsı" olarak bakmamıştır. Bilakis, Allah'ın insanları rızık konusunda birbirine üstün kıldığına dair bir uyarma vardır, ama köleleri bu rızıkta onlara ortaktır. İslâm, müslümanları cariyele-

13. Tevbe, 9/60.

riyle evlenmeye teşvik edecek kadar ileri gitmiştir: "İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir. Allah, lütfu bol olandır, bilendir."[14]

C- Adalet Prensibi:

Adalet (=adl) kelimesi, Kur'an'da yaklaşık 28 yerde geçmektedir. Kur'an, yöneticileri ve kişileri adalet esasına göre hükmetmeye çağırmış, hem özel, hem kamuya ait işlerde adaletin önemini vurgulamıştır. Aynı anlam, Resûlullah'ın hadislerinde de vurgulanmıştır.[15] Adalet, hem müslümanların birbirleriyle ilişkisinde, hem ulu'l-emr'in (iktidarın) müslümanlarla veya gayrimüslimlerle ilişkisinde istenir. İslâm devleti, hem ümmeti (=müslümanlar topluluğu), hem ehl-i kitabı (= yahudiler ve hıristiyanlar, yani İslâm'dan önceki evrensel dinlerin mensupları), hem fıtrat ehlini (=yani büyük yaratıcıya inandıkları halde İslâm çağrısı kendilerine ulaşmayan geleneksel dinlere —atalarının dinlerine— uyanları) ve hem de müşrik ve kâfirleri (=müşrikler, ilâhlara tapanlardır; kâfirler ise, Allah'a inanmayanlardır) içkindir.

Adalet, devletin temeli kabul edilmiştir. Yöneticinin adaleti gözetmesi ve haksız yere başkası aleyhine müslümana adaletsizlik yapmaması gerekir. Bu, Resûlullah'ın ve halîfelerinin izlediği yoldur. İslâm, ilişkide *değerler*

14. Nur, 24/32.
15. Bunlardan birisi şu hadistir: "Yaratıkların Allah'a en sevgilisi, âdil imamdır (yöneticidir), en sevimsizi ise zalim imamdır." (Ahmed, Müsned, 3/22, 55. Ayrıca bkz. Tirmizî, Ahkâm, 4; Nesaî, Zekât, 77; İbn Mace, İkamet, 78).

*birliği*ne dayalıdır, bütün öteki mezhep ve medeniyetlerle ilişkide *değerler sistemi*nin ikilemini tanımaz.[16]

Adalet, hem —kanun önünde eşitlik anlamında— hukukî adalet, hem de sosyal adalet ve sosyal dayanışmayla bağlantılıdır. İslâm özel mülkiyet hakkını tanımış ve onunla ilgili işleri düzenlemiştir.[17] Müslümanın ancak kendisiyle gerçek anlamda müslüman olabileceği temel rükünlerden birisi zekâttır. Zekât, Kur'an-ı Kerim'de, önemini, temel rükünlerden olduğunu ve sosyal dayanışmayı gerçekleştirdiğini vurgulamak üzere yaklaşık 25 yerde namazla birlikte yer almıştır. İslâm, iradî fakirliği veya zühdü savunmamıştır, fakat yoksul ve miskinlerin zenginlerdeki haklarını düzenlemiştir: Zekâtın harcanacağı sekiz alan açıktır ve bellidir. Takva sahibi olduktan sonra zenginliğin sakıncası yoktur.

D- Şûrâ Prensibi:

Şûra, halk yönetimi olan demokrasinin genel olarak dayandığı en önemli prensiplerden sayılır. Gerçekte İslâm, kişinin toplumla bağlantısının ve cemaatin önemini vurgulamıştır. İslâm, şûrâyı devletin temellerinden biri kabul etmiş ve Kur'an, yoruma açık olmayacak biçimde şûrâ prensibini düzenlemiştir. Bir sûrenin adı şûrâ'dır. Onda şu âyet yer alır: "Onların işleri, aralarında şûrâ iledir."[18] Bu esasın, sadece kişilerin birbirleriyle ilişkilerine

16. Hâmid Rebî, *el-İslâm ve'l-Kuvâ'd-Devliyye: Nahve Sevrati'l-Karni'l-Vâhid ve'l-Işrîn,* Kahire 1981, Dâru'l-Mevkıfi'l-Arabî.
17. Hamd Abdurrahman el-Cuneydil, *et-Temellük fi'l-İslâm,* Riyâd 1390, Riyad Yüksek Hâkimler Enstitüsü'ne sunulmuş yüksek lisans tezi.
18. Şûrâ, 42/38.
Buradaki "işleri" kelimesiyle, kamu niteliği taşıyan bütün işler kastedilir. "Aralarında" kelimesi ise, genel olarak toplumu gösterir.

özgü olmadığını, kamu ilişkilerine de uzandığını görüyoruz. Şûrâ prensibi, siyasî hayatın bütün yönlerine ve devletteki kamu niteliği taşıyan bütün işlere uzanır. Şûrâ, yönetim biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Resûlullah, en yakın iki danışmanı Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'e şunu söylemiştir: "Bir konuda birleştiniz mi, size muhalefet etmem." Her konuda otoritenin uygulanmasının bir esası olarak şûrâyı vurgulamak üzere Kur'an'da, Sünnette ve selef-i salihin davranışlarında pek çok örnek vardır. Ancak, son kararın sorumlu tarafından alınması zorunluluğu da vurgulanmıştır: "İş konusunda onlara danış. Karar verdiğinde de Allah'a güven."[19]

Genel olarak şûrâ prensibinin bir uzantısı olarak, bey'at, Resûlullah devrinde bilinmekteydi. Resûlullah'a bey'ati açıkça düzenleyen bir âyet vardır: "Sana bey'at edenler, ancak Allah'a bey'at etmiş olurlar. Allah'ın eli (gücü) onlarınkinin üstündedir." Bundan sonra, halîfenin seçimi tanındı. Öte yandan, bazıları, şûrânın bir uzantısı olarak, şûrâ işini örgütlü bir şekilde yürütmek üzere *şûrâ meclisi* kurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu *şûrâ meclisi,* ümmetin seçimi yoluyla oluşturulur. Şûrânın önemini belirtmek üzere, Resûlullah (s.a.v.) tekrar tekrar vurgulama yapıyordu: "Çoğunluğa uyunuz."[20], "Size cemaati ve çoğunluğu öğütlerim."[21]

Şûrâ, halkın katılımı, halkın denetimi veya hükümet işlerini halkın denetlemesi anlamında demokrasi kavramının özünü oluşturan önemli temel kavramlardan biridir.

---

19. Âli İmran, 3/159.
20. İbn Mace. Fiten, 8 (Abdullah b. Ömer'den).
21. Ahmed, Müsned, 4/278, 357, 383 (Muaz b. Cebel).

Şûrâdan çıkarılmış temel bir görüş vardır: İslâm devleti, halkın rızasına dayanır. Bundan da itaat prensibi doğar.

E- İtaat Prensibi:

İtaat, yönetimin temel prensiplerinden biridir. Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde yer almıştır: "Allah'a itaat ediniz, peygambere itaat ediniz, içinizden ulu'l-emr'e (iktidar sahibine) itaat ediniz."[22] Allah'a itaat vaciptir, peygambere ve ulu'l-emre itaat de vaciptir. Ama, ulu'l-emr'e itaatin iki kaydı vardır:

1) Ulu'l-emr'in, müslüman toplumdan (içinizden) olması,

2) Ulu'l-emr'in Allah'a ve peygamberine itaat etmesi; Yaratıcı'ya isyan konusunda yaratılana itaat yoktur. Yani, ulu'l-emr'e itaat, Allah'ın ve peygamberinin öğretilerine itaatleriyle bağlantılıdır. Bu, beşerin ortaya attığı bir prensip değildir, bilakis esasen itaat ve isyan etmeme görevine gerçekçi bir bakıştır. Bunu belirtmek üzere, Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Bir ma'siyet (günah) emredilmediği sürece sevdiğinde ve sevmediğinde müslüman kişinin itaat etmesi gerekir. Bir ma'siyet emrolununca, itaat yoktur."[23] İsyan (devrim) hakkı ve diktaya yönelince yöneticiye başkaldırıp kaldırılamaması gibi itaatle ilgili bazı konuları tartışanlar bulunmaktadır.[24] Gerçekte, halkın rızası kavramı vardır. Yani hükûmet, halktan ve hür seçimden doğar. Halkın çoğunluğunun it-

---

22. Nisa, 5/59.
23. Buhari, Ahkâm, 4; Müslim İmare, 39 (Abdullah b. Ömer'den).
24. Ayrıntı için bkz. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *el-Muârada fi'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî*, Muhalefet yönelişlerini üçe ayırır: 1) Sabır ekolü, 2) Temekkün ekolü, 3) Devrim ekolü.

tifakı, Resûlullah'ın buyurduğu gibi zorunlu bir iştir: "Allah, ümmetimi sapıklık üzerinde birleştirmez." Yine Resûlullah, şöyle buyurmaktadır: "Bana itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur. Bana isyan eden, Allah'a isyan etmiş olur. Emîre itaat eden bana itaat etmiş olur. Ona isyan eden, bana isyan etmiş olur."[25] Ancak, emîrin, Allah'ın öğretilerine bağlı kalması gerekir. Bir ma'siyeti emredince, ona başkaldırılır. Buna göre İslâm, yönetici, halkın rızasıyla geldiği ve Allah'ın emrettiği çerçevesinde hareket ettiği sürece, isyan hakkını tanımaz. Biri ona başkaldırırsa, öldürülür. Çünkü bu hareketi, cemaatten ayrılma ve sözleşmenin feshi sayılır.[26] İtaat anlayışıyla ilgili bir konu da, görüşlerinde ve çıkarlarında ona aykırı bile olsa, çoğunluğun görüşünün, azınlığın görüşünü bağlamasıdır. Buna göre, işini müslüman cemaati adına yürüten İslâm hükûmetine itaat, meşru bir yolla geldikleri ve Allah'ın öğretilerini uyguladıkları sürece, dinî bir görev sayılır.[27] Ama, itaat görevi, yöneticilerin Allah'a ve Peygamberine itaatin bitmesiyle sona erer.

2. Hilâfet:

İslâm, siyasî sistem ve düzen konusunda, hilâfet kavramını ve içeriğini vurgulamıştır. Öyle ki, bazıları, hilâfette yoğunlaşmanın sebebini sormaktadır. Gerçekten de, Batı Hıristiyan düşüncesi iki otoritenin çatışma-

25. Buhari; Müslim (Ebu Hureyre'den).
26. "Kim bir imama bey'at edip, elini ve kalbinin özünü ona verirse, gücü yettiğince ona itaat etsin. Ona karşı çıkan başka biri gelirse, bu sonuncunun boynunu vurun."
(Müslim, Abdullah b. Ömer'den).
27. Muhammed Esed, *a.g.e.*, s. 75/76.

sı çevresinde gelişmişse, İslâm düşüncesi de esasen iki otorite arasındaki bağlantının somut sembolü olan hilâfet kavramı çevresinde gelişmiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi, hilâfetten din ve dünya işlerinde Resûlullah (s.a.v.) adına yürütülen kamu otoritesi kastedilir. Bu terim, âdeta, hem dünya işlerinin yönetimi —yani dünya siyaseti—, hem de dinî işlerle ilgili yönetim —yani dinin korunması— görevi olan devlet başkanını anlatır gibidir. İslâm düşüncesi bu konuyla, baş düzgün olunca cesed de düzgün olur, yöneten düzgün olunca cemaat de düzgün olur esasına göre ilgilenmiştir. İslâm'ın başlangıcında Resûlullah uyulacak örnekti. Bu siyaset sonucunda İslâm devleti Hz. Ömer devrinde büyük gücüne ulaştı. Otuz yıl içinde Mısır ve Suriye'deki Roma devletinin kalbine ulaştı. Bu, din öğretilerine uyulması dönemindedir.

İslâm'daki hilâfet sistemi, nübüvvet hilâfeti (peygambere haleflik) anlamıyla, siyasî otoritedeki herhangi bir hilâfetten ayrılır. Halîfe, sadece dünya siyasetini yürütmez, dini koruma işini de yürütür. O, İslâm ümmetinin birliğinin somut bir sembolüdür.[28] Resûlullah, İslâm dininin mübeşşiri olduğu gibi, İslâm devletinin de başkanıdır. Halîfe veya imam da, Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra İslâm devletinin başkanı ve İslâm dininin koruyucusudur.

Hilâfet konusunda belirtilmesi gereken bazı noktalar şunlardır:

---

28. Hilâfet, müslümanlar arasında birliği ve bağlılığı gerçekleştirmiştir. Kimileri, hilâfet sistemini "İslâm'ın ideolojisi" şeklinde anlatır. Ayrıntı için bkz. Fehmî eş-Şennâvî, el-Hilâfe İdeolociyyetu'l-İslâm" *Mecelletu'l-Muhtari'l-İslâmî*, Sayı: 14-15, Ramazan 1400/Ağustos 1980, s. 15-25.

1) Hilâfet, Allah'ın hilâfeti değil, Resûlullah'ın hilâfeti demektir.

2) Halîfe, otoritesini Allah'tan almaz. Çünkü İslâm, dinî (teokratik) devleti tanımaz. Hıristiyan siyasî düşüncesinin, çevresinde geliştiği, iki kılıç (iki otorite) prensibini de tanımaz.

3) Halîfe, otoritesini bey'at yoluyla anlatılan halkın rızasından alır.[29]

4) Halîfe, şeriat koyucu değildir, Allah'ın şeriatinin uygulayıcısıdır. Peygamber kendisine vahyolunanla hüküm verdiğine göre, halîfe de çerçevesine giren hukuk kaynaklarından yararlanarak şeriate göre hüküm verir.

5) Halîfe, insanlardan daha yüksek değildir, onlardan biridir. Allah'ın peygamberi bir insan olduğuna göre, onun halîfesinin insanlardan farklı olmayacağı tartışılmaz.

6) Halîfe, masum değildir. Halkın rızasıyla göreve gelmiştir. Bu, (halîfe veya imamın, hatta bütün imamların masum olduğuna inanan Şia'nın aksine) Ehl-i Sünnetin görüşüdür.

7) Masum olmadığından ve halkın rızasıyla geldiğinden, sorumluluğa ve otoritesinin uygulanmasından dolayı denetimine tâbidir. Ehlu'l-hal ve'l-akd kurulunun şûrâsına da bağlıdır. Görevlerini ihlâl ettiğinde uzaklaştırılarak yerine başkası tayin edilebilir.

---

29. Bey'atin özü, itaate dair söz vermedir. İki tarafta kendisini gösterir: İkinci taraf —ki bunlar bey'at verenlerdir—, şeriat hududuyla hukukun üstünlüğüyle kayıtlı birinci taraf olarak rolünü üstlenen halîfeye itaat sözü verir.

8) İmam ya da halîfenin tayin edilmesinin akıl veya şeriatle vacip olduğuna dair ittifak bulunmaktadır. Bu, halîfenin, dinin gereklerinden biri olduğu anlamına gelmez. Ancak, dinin korunması ve İslâm ümmetinin birliğinin gerçekleştirilmesinin gereğidir.[30] Hilâfetin önemi ve vacip oluşu vurgulanmak üzere, Benî Sâide sakîfesinde birinci hâlifeye bey'at edilmesi, fitneyi önlemek ve Resûlullah'tan sonra İslâm ümmetinin birliğinin ve sürekliliğinin önemini somut biçimde vurgulamak amacıyla defninden önce gerçekleştirilmiştir.

9) Halîfenin göreve getirilmesinde belli bir yöntem yoktur. Resûlullah, buna dair örnek vermiştir. Çünkü, açık bir yolla kimseyi yerine halef bırakmamıştır. Bunun sonucunda, dört râşid halîfenin seçiliş yöntemleri farklı olmuştur:

—Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra Hz. Ebu Bekir'in hilâfeti, önce Benî Sâide sakîfesinde özel bey'at, yani ehlu'l-hal veya ehlu'l-ihtiyar denilen seçkinlerin bey'ati, sonra da ertesi gün konuşma yapmazdan önce minberdeyken halkın bey'atiyle olmuştur.

—Hz. Ömer'in hilâfeti, ehlu'l-hal ve'l-akd'in görüşünü aldıktan sonra yerine müslümanların halîfesi olmak için kendisini seçen önceki halîfenin —yani Ebu Bekir'in— önerisiyle olmuştur.

—Hz. Osman'ın seçimi ise daha değişiktir. Çünkü Hz. Ömer, belli birini seçmemiştir. Bilakis, halîfe olmak

30. Hilâfet, İslâm'daki yeri ve buna muhalif görüşün çürütülmesi konusunda ayrıntı için bkz. Muhammed Dıyauddin er-Reyis, *el-İslâm ve'l-Hilâfe fi'l-Asri'l-Hadis: Nakdu Kitabi'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Kahire 1976, Daru't-Turâs.

üzere içlerinden birini seçmek için aralarında danışsınlar diye altı kişiyi seçmiştir.[31] Seçim, Hz. Osman lehine sonuçlandı. Hz. Ali ile son tura kaldıktan sonra, çoğunluğun görüşü onda birleşti.

—Hz. Ali'ye bey'at ise, her ne kadar bazıları bey'atten kaçınmış ve başta Hz. Osman'ın katillerinden intikam alınmasının yer aldığı bazı şartlarla bey'at etmişse de, şûrâ sonucunda gerçekleşmiştir.

Hz. Ali, bey'atin şartlara bağlanmasını reddetmiştir. Onun halîfeliği, Muaviye'nin hilâfet iddiasıyla ortaya çıkıp Hz. Ali ile çatışması ve Hz. Ali'nin görevden alınmasını savunması sebebiyle büyük fitneyle sonuçlanan pekçok tartışmayı ortaya çıkarmıştır. Bu, fiilen, Hz. Ali'nin safında yer alan pekçok sahâbînin itirazına rağmen hakem olayı sırasında olmuştur.

10) Hilâfet, Hz. Ali'den sonra saltanata dönüşmüş, hâkim motif dünyanın dine üstünlüğü olmuştur.

11) Bir sembol olan hilâfet, Dımaşk'ta Emevî hilâfetinde, Bağdat'ta Abbasî hilâfetinde, Mısır ve Magrib'te Fatımî hilâfetinde ve Türkiye'de Osmanlı hilâfetinde gerçekleşerek İslâm ümmetinin çeşitli unsurlarında devam edegelmiştir. Osmanlı hilâfeti 20. asrın yirmili yıllarına kadar devam etmiştir. Mustafa Kemal Atatürk 1924 Mart'ında halîfeliği kaldırmıştır.[32] İslâm hilâfeti-

31. Bu altı kişi, şunlardan oluşuyordu: Hz. Ali, Hz. Osman, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah ve danışman Abdullah b. Ömer.
32. Osmanlı hilâfetinin kaldırılması, bu konudaki girişimler ve Kemal Atatürk'ün bu konudaki rolü konusunda ayrıntı için bkz. Mustafa Hilmi (sunan ve inceleyen), *el-Esraru'l-Hafiyye verâe İlgâi'l-Hilâfeti'l-Osmâniyye, Dirâse Havle Kitab: en-Nekîr alâ Munkirî'n-Ni'meti mi-* ➥

nin merkezi olan Osmanlı İmparatorluğu, kurulduğundan itibaren laikliği, Avrupa'ya yönelişi, İslâm dünyasından uzaklaşmayı ve Türk dilinin Arap harfleriyle yazılmasının kaldırılıp, yerini latin harflerinin almasını vurgulamaya özen gösteren Türkiye'ye dönüşmüştür.

12) İslâm hilâfeti, teklikle belirginleşir. Halîfenin iki tane oluşu özenle reddedilmiştir. Yani, İslâm ümmetinin yalnızca bir halîfesi olmalıdır. Bu ilk halîfe olarak Hz. Ebu Bekir'e Benî Sâide sakîfesinde bey'at edilirken vurgulanmış ve bundan sonra uygulanan genel kaide olmuştur.

13) Halîfeye "imâm", hilâfete de "imâmet" denilir. Bu, kendisine uyulduğu ve namazda imamın rolüne benzetmek için yapılmıştır. Bazıları da halîfenin nâibi sıfatıyla yürütülen namaz imamlığından veya "küçük imamet"ten ayırmak üzere "el-İmâmetu'l-Kubrâ, el-İmâmetu'l-Uzmâ" terimlerini de kullanırlar.[33]

14) Hilâfet, siyasî sistemin özünü oluşturur. Hilâfet, siyasî bir idealizm olarak inanca dayanan toplumun bilinçli liderliğini temsil eden *halîfe*'de kendini gösterir. Bu liderlik, inancı, idealizmi oluşturan ve ona dinamik yanını veren siyasî bir çerçeve olarak kurumsal bir çerçevede siyasî ilişkide bir esas olarak benimser. Çünkü

---

ne'd-Dîn ve'l-Hilâfe ve'n-Ni'me, li-Şeyhilislâm Mustafa Sabrî, İskenderiye 1985, Dâru'd-Da'vet li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevzî.
Hilâfetin kaldırılmasında Yahudilerin rolü ve Osmanlı halîfeliğine yöneltilen ve öteki Osmanlı halîfelerine uygulanan baskı girişimleri için bkz. *Muzekkerâtu's-Sultan Abdülhamid*, Çev. Muhammed Harb, Kahire 1978, Dâru'l-Ensâr.

33. Ayrıntı için bkz. Mustafa Hilmi, *Nizâmu'l-Hilâfe fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire 1977, Dâru'l-Ensar, s. 389, hilâfetin çeşitli boyutlarıyla ilgili olarak özellikle bkz. s. 271-370.

bu çerçeve, cemaatin siyasî gerçekle ilişki biçimini oluşturur. Bu, İslâmî esasları korumak ve cemaatin rızasınca desteklenmek suretiyle olur.[34]

Âdeta hilâfet meselesi, sadece liderlikte —halîfede— kendini göstermez, bağlandığı siyasî bir idealizm olarak inanç da onu destekler. Siyasî bir çerçeve olarak kurumsal çerçeve, cemaatin rızası ve İslâmî esasları koruma çerçevesinde idealizmi oluşturur.

Hilâfet konusu her ne kadar önemliyse de, halîfenin nitelikleri çevresinde pek çok tartışma ortaya çıkarmıştır. Çünkü hilâfet, vucuda oranla baş yerindedir. Kişinin iyiliğini sağlamak için belirli niteliklerin düzenlenmesi, temel ve özle ilgili bir esas kabul edilir. Düşünürlerin görüşlerinin, halîfenin nitelikleri ve iktidara geliş biçimi çevresinde geliştiğini görüyoruz. Şia ve Haricilik'te beliren siyasî ekoller de hilâfet meselesi çevresinde gelişmişlerdir.

Her düşünürü tek tek incelerken hilâfetin özellikleriyle ilgili nesneleri de ele alacağız. Siyasî düşünürler genel olarak, yedi şartta özetlenebilecek hilâfet şartlarını ortaya koymaya çalışmışlardır:

1) Erkeklik: Hilâfet sadece erkeklere özgüdür, kadınlar halîfe olmaz.

2) İctihad ve kıyas derecesinde bilgi,

3) Adalet: Vera ve takva ile de ilgilidir.

4) Teklif: Hür ve akıllı olması anlamında.

5) Kifayet (Yeterlik): Zekâ, sezgi ve akıl gibi tabiî ye-

34. Ayrıntı için bkz. Mustafa Mahmud Mencud, *a.g.e.*, s. 45-49, halîfe kavramı için bkz. s.79-83.

tenekler ile ehil, bilgili ve tecrübeli kişilerin tecrübesinden yararlanarak kazanılmış tecrübelerle ilgilidir. Halîfenin bilgin olması şart değildir, ancak çevresinde bilginler bulunmalı ve onların görüşlerini kılavuz edinmelidir.

6) Görüş ve uygulamaya etkili olan vücut sağlığı.

7) Nesep: Bu şart etrafında çok tartışma vardır. Bir gruba göre, halîfe Kureyş'ten olmak zorundadır. Genel olarak çoğunluk Kureyş'e mensup olma şartını benimsemişse de, bu şartı kabul etmeyen muhalif bir görüş de vardır. Bir görüşe göre ise, bizzat Kureyş kastedilmiş değildir, Kureyşlilik şartıyla kastedilen, dini koruma imkânı verecek güçlü bir asabiyete (desteğe) dayanmaktır.(*)

Bütün bu şartlar, halîfeyi görevini yapmaktan alıkoymamak amacını güder.

(*) Geniş bilgi için bkz. Mehmet Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", AÜ *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXIII (Ankara 1978. s. 121-213.

İkinci Bölüm

FÂRÂBÎ
(260-339/874-950)

1. Hayatı ve Düşüncesinin Oluşumu:

Tam adı, Muhammed b. Muhammed b. Tarhân[1] b. Uzluk'tur. Künyesi, Ebu Nasr'dır. Lakabı ise, Fârâbî'dir. Bu, Türkistan bölgesinde Fârâb yakınındaki Vesic bölgesinde doğmasına nisbettir.

Sade bir ailedendir. Babası askerdi. Onunla birlikte küçükken Bağdat'a gitti, Arapça ve nahiv (dilbilgisi) öğrendi. Mantık'ı çok okudu, Felsefe ve Tıp öğrenimi gördü. Daha sonra Dımaşk ve Halep'te yaşadı. Seyfuddev-

---

1. Adının Turfan olduğu da söylenir. Bkz. Fârâbî, *Mecmû fi's-Siyase: Min Turâsi'l-Fıkhi's-Siyasiyyi'l-İslâmî,* Yayım ve İnceleme: Fuad Abdulmun'im Ahmed, İskenderiye 1402/1982, Mu'essesetu Şebâbi'l-Câmia, s. 3; Mustafa Gâlib, *el-Fârâbî, fi Sebîli Mevsûa Felsefiyye,* Beyrut 1984, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, s. 11.

le el-Hamdânî'nin sarayında bulundu. Siyasetle ilgilenmemiş, bilakis öğrenme, okuma ve yazma amacıyla insanlardan uzak durmuştur. Fârâbî, pek çok yeteneğiyle belirginleşmiştir. Çağındaki dillerden yetmişinden daha fazlasını iyi bilirdi. Ama Arapça, Farsça ve Türkçe'yi çok iyi bilir ve konuşurdu. Müzik konusunda da hem yazıyor, hem çalıyordu. Hatta, kanun çalgısını onun icat ettiği bilinir.

Fârâbî, çok gezmiş ve yolculuk yapmıştır. İçlerinde Mısır'ın da yer aldığı pek çok İslâm devletini ziyaret etmiştir. Pratik siyasetle ilgilenmemiş, kendisine teklif edilen yüksek makamlardan yüzçevirmekle belirginleşmiştir. Zühd hayatı yaşamış, Seyfuddevle'den sadece ihtiyacını giderecek kadar yardımı kabul etmiştir. Bir bahçede bekçi olarak çalışmıştır. Geceleri bekçilerin kandilleri ışığında okuyup yazarak uykusuz geçirirdi. Tekrar Seyfuddevle'nin yanına dönmüş ve onunla birlikte 339/950'de Dımaşk'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Her ne kadar yazdıklarının ve yeteneklerinin şöhreti yayıldıktan sonra büyük bir yer ve ün kazanmışsa da, çabasını inceleme ve araştırmada yoğunlaştırarak siyasî hayattan uzak durma siyasetini izlemeyi sürdürmüştür.

Fârâbî, siyasî çözülme, fitne ve desiselerle belirginleşen bir çağda, ikinci Abbasî halifeliği[2] döneminde yaşadı. Belki de, onu siyasî uygulamadaki olup bitenleri

---

2. Fârâbî'nin çağı hakkında ayrıntı için bkz. Nevin Abdulhalık Mustafa, *Ebu Nasr el-Fârâbî: Dirâse Tahlîliyye li-Fikrihi's-Siyâsî - Dirâse fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1977 (Kahire Üniversitesi İktisadi ve Siyasî İlimler Fakültesi'nde yapılmış yüksek lisans çalışması), s. 16-41; Abdusselâm Bin'abdi'l-Âlî, *el-Felsefetu's-Siyasiyye Inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1981, Dâru't-Tali'a li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. B., s. 21-52.

gözlemeye yöneltmemişse de, siyasî çalışmadan uzak durmaya yönelten durum da bu çağın tabiatıdır. Ona göre, siyasî düşünürün yeri, mağara ve toplumdan uzaklaşma değildir, bilakis teori ve uygulamayı birleştirmektir. Bu, düşüncelerinde sürekli ortaya koymaya çalıştığı bir durumdur. Bununla birlikte, iktidarın merkezinde yaşamakla birlikte, sözgelimi Aristo'nun yaptığı gibi, kendisini siyasî otoriteye bağlamamıştır. Öyle görünüyor ki, siyaset erdemli kişinin işi değildir biçimindeki Platon'un görüşünü benimsemiş ve bu ilkeyi kendisine uygulamıştır. Ama, aynı zamanda Fârâbî, siyasî düşüncenin alanının yalnız soyut ve sırf aklî düşünce olmayıp, olayların gözlenmesi ve incelenmesine dayalı pratik düşünce olduğu noktasında ondan ayrılır. Buna göre, —çağının belirginleştiği siyasî çözülme ve bozulmanın gözlemcisi— Fârâbî, doğrudan hâkim durumlara sadece saldırmamış, bilakis düşünce ve uygulamayı birleştiren görüş ve tecrübeyle onların çözüm yollarını da göstermiştir. Fârâbî'nin çağı, düşünce ve kültür zenginliğiyle de belirginleşmiştir. Fârâbî'nin ünlü Arap şairi Mutenebbi'yle çağdaş olduğunu da belirtmek gerekir.

Fârâbî, pek çok Yunanca kitabı, özellikle de Aristo ve Platon'un yazdıklarını çevirmiştir. Çağındaki Yahudiler de Fârâbî'nin eserlerini ve görüşlerini çevirmiş, bunlardan da Latince'ye çevirilmişlerdir. Böylece, karşılıklı beslenme doğmuştur. Batı Yunan düşüncesinden etkilenmiş, Batı düşüncesini de etkilemiştir. Aristo'nun Mantık kitaplarını açıklamakta ve Platon ile Aristo'nun görüşlerini uyumlaştırmakta başarılı olmuştur. Sadece bu iki büyük filozofun değil, Yunan ve İslâm düşüncele-

rini de uyumlaştırmakla belirginleşmiştir.[3] Çalışmaları dolayısıyla Fârâbî'ye, Aristo'dan sonra "İkinci öğretici" (Muallim-i Sânî)[4] ve ayrıca da "Mantıkî" (mantıkçı) denilmiştir.

Fârâbî, her ne kadar elde olanları az sayılırsa da, pek çok eser ve risale bırakmıştır. İlahiyat, metafizik, din ilimleri (özellikle fıkıh ve kelâm), tabîiyyât, kimya, matematik, astronomi, mantık, sosyoloji, müzik ve siyaset konusunda eser vermiştir. Fârâbî, pek çok eserinde ve risalesinde, "mutluluk" konusunu çözümlemiş, sonunda "mutluluk filozofu" diye anılmıştır.

Bizi burada ilgilendiren, siyasî yazılarıdır. Bunların en önemlileri *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, Tahsîlu's-Saâdet, es-Siyasetu'l-Medeniyye, Fusûl Medenî* olarak da bilinen *Fusûl Muntezea* ve bir risale olan *es-Siyaset*'tir.

---

3. Fârâbî ile ilgili temel başvuru kaynaklarından biri, şu ana kitabıdır: *Ebu Nasr el-Fârâbî fi'z-Zikrâ'l-Elfiyye li-Vefatihi,* Yayımlayan: İbrahim Medkûr, Kahire 1403/1983, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-Amme li'l-Kitab. Özellikle şu yazılara bkz. Hasan Hanefî, *"el-Fârâbî Şârihan li-Aristo"*, s. 63-145; Macid Fahri, *"Felsefetu'l-Fârâbî'l-Hulkıyye ve Sılatuha bi'l-Ahlâki'n-Nîkûmâhıyye"*, s. 191-224; Saîd Zâyid, *"el-Fârâbî ve't-Tevfik"*, s. 147-170; Louis Gardet, *"L'Accord de la Religion et de la Philosophie selon Fârâbî"*, s. 171-188.
4. Bu adlandırmayla ilgili birkaç yorum vardır:
   1) En yaygın görüşe göre, Araplarca Muallim-i Evvel (ilk öğretici) olarak tanınan Aristo'nun Mantık'ının ilk ve en önemli açıklayıcısı olmasıdır.
   2) Başka bir görüş, bu adlandırmayı, ilmin gelişmesine yaptığı katkıya bağlar. Buna göre, Aristo ilmî katkıları sonucunda muallim-i evvel olarak tanınmışsa, Fârâbî de muallim-i sânî olarak tanınmıştır.
   3) Üçüncü görüşe göre, Aristo'nun *"et-Ta'limu's-Sânî"* adlı kitabını Arapça'ya çevirmiştir. Bu görüş, yaygın ve mantıkî değildir, eserin de yaygın şöhreti yoktur.

2. Siyasî Düşüncesi:(*)

A- Fârâbî'nin Düşüncesinde Mutluluk:

Fârâbî, İslâm düşünürleri arasında, tıpkı Batı'da aynı adı taşıyan Aristo gibi, "mutluluk filozofu" olarak tanınmıştır. Erdemli değerler sıralamasında, mutluluğu erdemli toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı en yüksek değer saymıştır. Bu yüce değer, siyasî düzenle ilgili bütün kavramların çevresinde geliştiği ekseni oluşturur. Hatta siyasî toplum, esasen yüksek mutluluğu araştırmak üzere ayakta durur. Bu kavramın Fârâbî'nin düşüncesindeki boyutlarını tanımak için, bu konunun eksenini oluşturduğunu açıklayan düşüncelerinin bazı boyutlarını incelemek gerekir.

I. Devletin Doğuşu:

Fârâbî'ye göre insan, tabiatı gereği medenîdir, başka kişilerle birlikte olmaya eğilimlidir. Çünkü, yeterliliğini tek başına gerçekleştiremediği gibi, olgunlaşmasını da tek başına gerçekleştiremez. Bu tabiatına nispetle insana "medenî hayvan" demiştir. Ancak kişi, tabiatı gereği başkalarıyla birlikte olmaya, —Platon'un dediği gibi— sadece ihtiyaçlarını gidermek için değil, olgunlaşmasını da gerçekleştirmek için yöneltilmiştir. O, yazılarında, kişi açısından bir gaye olarak değil, olgunlaşmasını gerçekleştirmesinin bir aracı olarak siyasî toplan-

---

(*) Fârâbî'nin siyasî düşüncesi hakkında bkz. Mehmet Aydın, *The Term Sa'âde in the Selected Works of Al Fârâbî and Gazali*, Edinburg 1972 (thesis presented of the University of Edinburg for the degree of doctor of philosoph); Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983 (Doğuş Yayın ve Dağıtım).

manın zorunluluğunu defalarca vurgular. Öyleyse devlet, kişinin tabiatının bir ürünü olarak tabiî bir olgudur. Bu görüşünü şu sözlerinde vurgular:

"Her insanın fıtratı, ulaşması gereken hedefte başka bir insanla veya insanlarla bağlantılı olmasıdır. Her insan böyledir. Aynı şekilde, her insanın ulaşmak istediği olgunlukta, başka insanların yanında olmasına ve onlarla birlikte olmaya muhtaçtır. Yine bu hayvanın (=canlının) tabiî fıtratında, barınmak ve türdeşiyle birlikte oturmak vardır. Bu yüzden, *evcil hayvan* ve *medenî hayvan* diye adlandırılır."[5]

Toplanmanın hedefi, kişi açısından olgunluğu gerçekleştirmektir. Bu, aslında bir gaye değil, mutluluğu gerçekleştirmenin bir aracıdır. Bu düşünce, Yunan düşünürlerinin, özellikle Aristo'nun görüşlerinin aynısıdır. Ancak, Fârâbî'nin görüşlerindeki İslâmî yan, hedefin âhiretteki yüce mutluluğu gerçekleştirmek oluşunu vurgulamakta kendini gösterir. Çünkü, dünyadaki geçici mutluluk (saâdet dünyâ) ile âhiret hayatındaki yüce mutluluğu (saâdet kusvâ) birbirinden ayırmıştır. Kişi, sadece birliktelik ve maddî istekleri gerçekleştirmek için değil, yüce mutluluğun gerçekleştirilmesiyle olgunluğunu da gerçekleştirmek için yaratılmıştır. Şöyle diyor:

"Her varlık, kendisiyle ilgili varlıktaki mertebesine göre varabileceği en yüksek olgunluğa ulaşmak için yaratılmıştır. Bundan insanın payı, yüksek mutluluk adıyla bilinendir. Bir insanın insanlık mertebesine göre bundan payı, bu türe özgü yüce mutluluktur. Cüz'î yaratık, bu yüzden âdil cüz'îdir; gayesi bu olan cüz'î

5. Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâdet*, Yayım-Sunuş ve Açıklama: Ca'fer Âlu Yâsin, Beyrut 1981, Dâru'l-Endelus, s. 61-62 (Türkçe'ye çevirilmiştir: Farabî'nin Üç Eseri: *Mutluluğu Kazanma*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara 1974, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları).

sanat, âdil ve erdemli cüz'î sanattır. Milletleri ve kentlerin halkını terbiye etmede gönüllülüğü kullananlar, erdemli ve mantıkî sanat kişileridir."[6]

Öyleyse, Fârâbî mutluluğa, erdemli toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı en yüce değer olarak bakmıştır. Bu yüzden değerin kendisi istenir. O, mutlak gayeyi oluşturur, kendisi bir hedeftir. Oysa öteki değerler onu gerçekleştirmenin aracıdır. Bu bağlamda Fârâbî, şunları söylüyor:

"Mutluluk, mutlak iyiliktir. Mutluluğa erişmede ve ulaşmada yararı olan her şey, kendinden dolayı değil, mutluluk konusundaki yararından dolayı iyidir."[7]

Aynı durumu, ayrıca şöyle belirtiyor:

"Mutluluk, kendinden dolayı istenen iyiliktir. Asla ve hiçbir zaman, kendisi vaśıtasıyla başka bir şeye erişmek için istenmez. İnsanın ulaşabileceği mutluluktan daha yüksek başka bir şey yoktur."

Ona göre, gerçek mutluluk,

"İnsanın öncekinden elde ettiği en yüksek olgunluktur."[8]

Fârâbî'ye göre hikmetin, biri Tek (Allah) öteki mutluluk olmak üzere iki konusu vardır.

Fârâbî'nin mutluluk anlayışının, maddî değil, ruhî-manevî yönünü vurguladığını, "geçici mutluluk"a yol açan maddî yönden yükselişte kendini gösterdiğini belirtmeliyiz:

---

6. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 81.
7. Fârâbî, *Kitabu's-Siyâseti'l-Medeniyye el-Mulakkab bi-Mebâdiu'l-Mevcûdât,* Beyrut 1964, el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, s. 72. (Türkçe'ye çevrilmiştir: *es-Siyasetu'l-Medeniyye,* Çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rahmi Ayas, İstanbul 1980, Kültür Bakanlığı Yayınları).
8. Fârâbî, *Fusûl Muntezea,* Yayım: Fevzi M. Neccar, Beyrut 1971, Dâru'l-Maşrık (Türkçe'ye çevrilmiştir. *Fusulü'l-Medeni-Siyaset Felsefesine Dair Görüşler,* Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları).

"İşte, bu mutluluktur. Bu, insan nefsinin varlıktaki olgunluktan hiçbir maddeye ihtiyaç duymayacağı şeye dönüşmesidir... ve daima bu durumu üzere kalmasıdır... Buna, kimisi iradî, kimisi fikrî, bazısı da bedenî fiillerle ulaşır; ama gelişigüzel hiçbir fiil değil, bilakis kimi varlık ve belirli-sınırlı bazı melekelerden oluşan sınırlı-belirli kimi fiiller."[9]

Maddeden uzaklaşmada ve ruhî yükselmede yoğunlaşan bu mutluluk görüşü, kimilerine, yüce mutluluk zorunlu olarak âhiret hayatında değildir, fakat maddî olmayan başka bir hayattır, bu hayat dünyada da olabilir, ama ondan değildir, biçiminde bir yorum yaptırmıştır.

Oysa bu, gerçek mutluluk fiillerini gerçekleştirmek üzere Fârâbî'nin zühdü savunduğu, hayattan hoşlanmadığı anlamına gelmez. Çünkü, erdemli bireyin dünyaya sarılması zorunluluğunu vurgulamıştır.

Ancak, elde edilebilmesi için, mutluluğa götüren fiilleri insan nasıl bilebilir? Fârâbî, bu soruyu cevapsız bırakmamıştır. Çünkü, bir yandan bireylerin güçleri arasındaki farklılığın, öte yandan da bireyin tek başına mutluluğu ve yollarını bilme yetersizliğinin bilincindeydi. Bu yüzden bireyler, mutluluğu gösterip ona yöneltecek ve bütün gerçekleştirenleri veya yolundan uzaklaştıranları belirleyecek birine muhtaçtır. İşte bu, bir düşünce üstünlüğüne ve gerçeklere ulaşma gücüne sahip olduğundan dolayı erdemli yöneticinin rolüdür. Şöyle diyor:

9. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla,* Kahire ty., Mektebe ve Matbaatu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduh, s. 61. (Türkçe'ye iki tercümesi vardır:
1) *el-Medinetu'l-Fazıla,* Çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1989, 2. B. MEB Yayınları,
2) *el-Medinetu'l-Fâzıla,* Çeviren ve Notlar ekleyen: Ahmet Arslan, Ankara 1990, Kültür Bakanlığı Yayınları).

> "İnsanların şahıslarındaki fıtratların farklılığı konusunda söylenenlerden dolayı, her insanın fıtratında, mutluluğu ve yapması gereken şeyleri kendiliğinden bilme (yeterliliği) yoktur. Bilakis, bu konuda, bir öğretici ve yolgöstericiye muhtaçtır. Bunu, grupları düzenlemek, her gruptan her insanı, ehil olduğu mertebede bulundurmak suretiyle yapar. İşte bu kişi, erdemli devletin başkanıdır."[10]

Ayrıca şunları söylüyor:

> "İnsanın varlığından maksat, yüce mutluluğa erişmek olduğuna göre, ona erişmekte mutluluğu bilmeye, onu gayesi ve hedefi kılmaya, bundan sonra da kendileriyle mutluluğa erişmek için yapması gereken nesneleri bilmeye ve bu işleri yapmaya muhtaçtır."

Öyleyse, Fârâbî'nin kişi açısından yüce mutlulukla ilgilenmesi onu, gerçekleştirilmesini mümkün kılan siyasî sistemlerin en yücesini araştırmaya yöneltmiştir. Aynı şekilde mutluluğu ve onun birinci gereği sayılan erdemli hayatı gerçekleştirmekteki görevinde önemle durarak erdemli yöneticiyle ilgilenmiş ve onun rolünde yoğunlaşmıştır; çünkü mutluluk, en yüce gayedir.

Mutlulukla ilgilenmesi ve onun sadece gölgesinde gerçekleştiğinden medenî veya siyasî toplumla bağını kurması, Fârâbî'yi, yapıcı "mimarî" görüşüyle, gereğince yüce mutluluğun gerçekleştiği ideal bir devletin gelişkin bir planını çizmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda, sadece erdemli başkanın niteliklerinde yoğunlaşmamış, *devleti tabiî, organik, fonksiyonel-yapıcı, kapsamlı ve inançla ilgili bir gerçek olarak* açıklamak suretiyle çeşitli boyutlarıyla siyasî olguyu da ele almıştır.

---

10. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 78.

Fârâbî'nin ideal devlet ve karşıtları konusundaki görüşlerini tahlil etmezden önce, insanın irade hürriyetiyle ilgili bir soru ortaya çıkmaktadır: İnsan, gerçekte, mutluluğun veya mutsuzluğun yolunu seçebilir mi?

II. İnsanın İrade Hürriyeti:

Fârâbî, beşerî nefse objektif bir biçimde bakmıştır: Ne idealistler gibi tamamen iyimser, ne de realistler gibi, tamamen kötümserdir. Ona göre insan seçimlidir. Olgunluğuna erişmeye ve yüce mutluluğa ulaşmaya gücü vardır. Aynı zamanda insan, kötülüğü de izleyebilir. Sonuçta, sürekli cehenneme varır. İnsan, "akıl ve mutluluğa doğru koşmaya ya da koşmamaya, iyiliği ya da kötülüğü, güzeli ya da çirkini yapmaya güç yetirebileceği" seçme gücüyle belirginleşir.

İnsan, seçimli olup öncelikle güdümlü olmadığına göre, eylemlerinden sorumludur: İradesiyle erdemli olup sonuçta uhrevî yüce mutluluk nimetine erişebilir ya da erdemden uzaklaşıp maznun (geçici) mutluluğu elde eder de sonuçta ebedî mutsuzluk nimetine ulaşabilir. O zaman soru, insanın erdemli doğup doğmadığıdır. Gerçekten Fârâbî, tıpkı Aristo gibi, bireyde erdem veya erdemsizlik konusunda tabiî bir yetenek bulunduğu görüşündedir. Hem galip tabiat vardır, hem de erdemli olsun, erdemsiz olsun işlerin tekrarlanması ve onlara aşinalık sonucu yatkınlık (hey'et) vardır. Yani, yatkınlıktan doğan durumları kazanmak için kişinin tabiî bir yeteneği vardır. Böylelikle, yöneticinin, öğreticilik, eğiticilik, erdem ve mutluluk yolunun kılavuzluğu rolü vardır.

III. İnsan Topluluklarının Türleri:

Fârâbî, insan topluluklarını tam topluluklar ve eksik topluluklar şeklinde sınıflandırmıştır. Her grubun içinde, coğrafî çerçeveye ve hacme göre alt grupları[11] ayırmıştır.

İçinde erdemin ve mutluluğun gerçekleşebileceği *tam topluluklar*, bütün dünyadaki (ma'mûre) insan topluluğu çerçevesinde *büyük* (uzmâ, global), *millet* çerçevesinde *orta* (vustâ) ve *kent* çerçevesinde *küçük*'tür (ma'mûre, milletleri, milletler de kentleri içkindir). *Tam olmayan (eksik) topluluklar*, kentin hizmetçisi saydığı *köy*, kentin birimleri *mahalle, sokak* ve *ev*'dir (kent, mahalleleri; mahalleler, sokakları; sokaklar evleri içkindir). Bu, aşağıdaki şekilde açıkladığı gibidir:

Toplulukların Türleri

Tam Topluluklar	**Eksik Topluluklar**	
1. Uzmâ (dünya/ma'mûre)		
2. Vustâ (millet/ummet)	**(Kent'in Birimleri)**	**Köy**
3. Sugrâ (kent/medîne)	1. Mahalle	(Kent'in Hizmetçisi)
	2. Sokak	
	3. Ev	

Bu sınıflamadan, ev'in veya aile'nin siyasî ve sosyal sistemin dayanağı ve temeli olduğu ortaya çıkıyor. Öte yandan Fârâbî, aile ve kentin her birinin organik temelini de belirtir. Böylelikle, her birinin parçaları arasında âşinalık ve bağlılık unsurunun zorunluluğu üstünde de durmuştur. Ayrıca aile (evin) reisi ile kent başkanının rollerinin benzerliğini de belirtmiştir: Her biri, başkanı olduğu birimin yöneticisidir. Fârâbî'ye göre, olgunluk ve erdem, kentten küçük birimlerde gerçekleşmez:

11. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 72.

"Yüksek iyilik ve olgunluk öncelikle(*) kentte elde edilir, ondan daha küçük toplulukta değil."[12]

Bunun, çeşitli yorumları yapılmıştır:

1) Kimilerine göre, Fârâbî'nin, daha büyük toplulukları değil de bizzat kenti vurgulaması, Abbasî hilâfetindeki kötü durumların ve çözülmenin yansıması sayılır.

2) Bazılarına göre, kent devletini ideal siyasî birim olarak gördüklerinden sınırlılıkla belirginleşen Platon ve Aristo'nun görüşlerinden etkilenmesinin bir yansımasıdır.[13]

3) Başka bir görüş, Fârâbî'nin erdemli kentle, kent devletini değil, "medenî topluluğu", yani içerdiği çerçeve ne olursa olsun, daha sonra İbn Haldun'un açıkladığı *ümran* anlamında[14] medeniyeti kastetmiştir.

Bu üçüncü görüş, Fârâbî'nin düşünce mantığına daha yakındır.

Bu konuda, şu açıklamayı yapıyorlar: "Fârâbî, kenti oluşturan küçük toplulukların, bu toplulukların en mükemmeli ve belirgini olduğunu belirtiyor. O, yüce iyilik ve olgunluğa, daha küçüğüyle değil, öncelikle kentle erişileceğini benimsiyor. Buna göre, Fârâbî'nin, site devlet veya kent devletinin mutlak olarak siyasî sistemlerin en üstünü olduğunu vurgulayan Platon ve Aristo'nun eski görüşünü benimsediğini görüyoruz..."

Belirtmek gerekir ki, müslüman bir düşünür olarak

(*) Yorumunu göstermek için vurguladık.

12. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla,* s. 72.

13. Âlî Abdulmu'tî - Muhammed Celâl Ebu'l-Futûh Şeref, *el-Fikru's-Siyasî fi'l-İslâm: Şahsiyyât ve Mezâhib,* İskenderiye 1984, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye s. 257-258.

14. Bu görüş konusunda bkz. el-Âlî, *a.g.e.*, s. 59-60.

Fârâbî'ye göre, yüce iyilik ve olgunluk, öncelikle kentte gerçekleşir, yoksa yalnızca kentte dememiştir. Ona göre kent, mükemmelliğin ilk adımı ise de, toplulukların en mükemmeli değildir. İslâm mesajının evrenselliği dönemindeki çok geniş toplulukları ve özellikle hilâfet döneminde gerçekleşen genişlemeyi biliyordu. Böylelikle, toplulukların en mükemmeli, büyük olan ve bütün dünyadaki bireylerin toplanmasında kendini gösterendir. Bundan sonra, birbirinden tabiî yapısı, tabiî karakteri ve dil unsurlarıyla ayrıldığını benimsediği[15] millette (ümmet) kendini gösteren orta çerçeve gelir. Topografi - iklim vb. coğrafî durumların karakter ve yapıca farklılığına etkisini açıklamakta öncüdür. Fakat o aynı zamanda, inanç yahut değerleri milletin unsurları arasında saymamıştır.

IV. Medenî İlim: Mutluluk İlmi

Fârâbî'nin hem İslâm, hem Batı dünyasında yankı bulan ve pek çok düşünür tarafından temel olarak alınan özgün katkılarından birisi, çeşitli ilimleri tanımlama ve sınıflandırma alanında öncü bir çalışma sayılan *"İhsâu'l-Ulûm"* (İlimlerin Sayımı) kitabıdır.[16] Fârâbî, bu eserde, medenî ilmi (ahlâk, sosyoloji ve siyaset bilimlerini) ele almıştır. Bu ilmi ayrıca, öteki yazılarında da ele almış ve onu uygulamalı bilimlerden saymıştır.

---

15. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye,* s. 70.
16. Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm'da ilimleri aşağıdaki gibi sınıflandırmıştır:
   1) *Dilbilim* (dil, sentaks, morfoloji, şiir, yazı ve okumayı içerir).
   2) *Mantık Bilimi* (kategoriler, cümle, kıyas, burhan, cedel, safsata, hatâbe ve şiiri içerir).

Bunlar, siyaset bilimi olarak tanınanı da çerçevesine alan medenî ilimle ilgili sözleridir. Fârâbî, siyaset kavramını, genel olarak beşerî davranışın pratik yönünü belirtmek için kullanmıştır, siyasî iktidarla bağlantılı özel anlamda kullanmamıştır. Siyasetten, yönetimi (tedbir) veya gözetmeyi (riâyet) kastetmiştir. Böylelikle, *Siyaset* başlığını taşıyan risalesinde, öncelikle, öteki yazılarında ele almaya başladığı gibi, kişinin "Yaratıcı'yı ve izzeti konusunda gerekenleri bilmesi" ile başlaması zarureti üstünde durur:

> "Kişinin ilk başlaması gereken bütün varlıkları incelemek suretiyle bu dünyanın ve parçalarının bir Yaratıcı'sı olduğunu bilmesidir..."[19]

Daha sonra, bireyin âmirleriyle (ruesa), denkleriyle ve kendisinden alttakilerle ilişkisini inceler.[20] Bunu, kişinin kendisiyle ilişkisini ele alarak bitirir. Çeşitli ilişkilerde dikkate alınması gereken "siyasî kanunlar" bulunduğunu belirtir. Çünkü bir insanın, her zaman, her kişiye siyaset türlerinden her birini uygulaması mümkün değildir.

Bu bağlamda Fârâbî, düşünce ile uygulamanın birleştirilmesi zorunluluğunu belirtir. Bunu, gözlem ve deneyin önemini vurgulayarak yapar. Burada "siyaset ilmi" terimini, yukarıda açıklanan kavramıyla kullanmıştır:

> "Kişinin siyaset ilmini ve diğer ilimleri elde ederken

19. Fârâbî, *Mecmû fi's-Siyâset*, s. 11.
20. Şunları söyler:
"Kişi, siyasetleri şu üç gruba kullanarak yararlanır: Mertebelerine erişmek için yüksektekilere, üstün olmak için denklerine, bulundukları duruma düşmemek için alttakilere." (Fârâbî, *a.g.e.*, s. 8).

tutacağı en yararlı yol, insanların gördüğü, duyduğu ve öğrendiği durumlarını, işlerini ve davranışlarını incelemesi, bunları dikkatle ele alması; iyileri ve kötüleri ile yararlı ve zararlılarını ayırdetmesidir. Bundan sonra, elde ettikleri yararları sağlamak için iyiliklerine sarılmaya, zararlarından güvende olmak ve onlar gibi gailelerinden kurtulmak için kötülüklerinden sakınmaya ve uzak durmaya çalışsın."[21]

B- Erdemli Kent:

I. Kavram:

Fârâbî, —ister *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla* gibi eski, isterse özellikle *Fusûl Munteze'a* gibi yeni —çeşitli yazılarında *erdemli kent*'i inceler. Ona göre erdemli kent, —mutlak gaye oluşu itibarıyla yüce mutluluk konusundaki görüşlerine paralel olarak— mutluluğun gerçekleştiği kenttir. Şöyle diyor:

> "Kendisiyle mutluluğa erişilen her kenttir. Kendisinde toplanmaktan gerçekte mutluluğa erişilen şeyler konusunda yardımlaşmak gayesi güdülen kent, erdemli kenttir. Kendisiyle mutluluğa erişmekte yardımlaşılan toplanma, erdemli toplanmadır. Bütün kentleri mutluluğa erişilen şeyleri elde etmekte yardımlaşan ümmet (=millet), erdemli ümmettir. Erdemli dünya da böyledir; bu niteliği, ondaki milletler mutluluğa erişmekte yardımlaştıkları takdirde kazanır."[22]

Mutluluk, âdeta erdemli kentin içeriğinin özü ve belirleyici ölçüsü gibidir. Ne zaman ki belirlenen hedef mutluluktur, işte o zaman kent erdemlidir, daha genel bir söyleyişle siyasî ve sosyal birlik erdemlidir. Tersi de

---

21. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 8.
22. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 72.

doğrudur; yani, kentte toplanmanın gayesi, gerçek mutluluğun değil de, geçici mutluluğun erişildiği şeylerde yardımlaşma olursa, işte böylesi kent erdemsiz kent, yani erdemli kentin karşıtı olur. Fârâbî, bilgisiz (cahil) kentler adını verdiği erdemli olmayan bu gibi kentlerin bir dizi tanım ve açıklamasını vermiştir. Bu adlandırmayla, ister İslâm'dan önceki, isterse sonraki Cahiliye döneminde olsun gerçek mutluluğu veya Allah'a giden gerçek yolu bilmeyen kentler kastedilir.

Arzulanan mutluluğu gerçekleştiren ideal siyasi sistemi yansıtan bu erdemli kentin niteliği nedir? En önemli dayanakları nelerdir?

Fârâbî, bu alanda, her ne kadar Yunan düşüncesinden, özellikle Platon'un Cumhuriyet'teki düşüncelerinden etkilenmişse de, düşünceleri kendi durumunun, çağının şartlarının ve İslâm devletinin tecrübesinin, özellikle hilâfetin zayıflığının bir yansıması olarak gelen müslüman bir düşünür olarak belirginleşir. Yine o, ideal olarak adlandırabileceğimiz düşünceler geliştirmekle birlikte, bu düşünceleri tamamen idealist (ütopik) değildir. Onun görüşleri, *ideal-pratik,* söylemek doğru olursa *felsefî-pratik* olarak gelişmiştir.

Fârâbî, düşüncesindeki ideal siyasî sistemin gelişkin bir görüşünü sunmuştur. Bunu yaparken, bu sistemin dayandığı ve erdemli başkandan, erdeme dayalı hiyerarşik sistemden, sistemin bütünlüğünü koruyan ve parçalarını birbirine bağlayan kamu yararına uygun kanunlaşmış ortak bağlardan oluşan esaslarını da açıklamıştır.

Ancak, Fârâbî'nin bu görüşlerinin tabiatını anlamak, genel olarak devlette organik bakışı tanımakla

olabilir.[23] Devlete, parçaları âhenk ve uyum içinde görev yapan canlı bir varlık olarak bakmıştır. Her organ, varlığın hayatı için belirlenmiş rolü yapar, herhangi bir organın karşılaştığı bozukluk diğer parçalara da zarar ve eziyet verir. Bu canlı varlığa oranla kalb, varlığın bütün hayatının bağlı olduğu başkanda kendini gösterir. Böylelikle onun temel rolü, bir bütün olarak devletin hayat ve hareketinin kaynağı olarak belirmiştir. Hatta o kalb gibidir, önce o başlar, onu kendisine hayat veren öteki parçalar izler. Öyleyse, bunun mantıkî sonucu, başkanın konumunu ve farklılaşma sebebini incelemeye başlamamızdır.

II. Erdemli Kentin Başkanı:

a- Tanımı:

Fârâbî, erdemli kentin başkanına özel bir yer vermiştir. Çünkü onu, kente oranla, hayat ve hareketin kaynağı saymıştır. Kentin yönetimindeki rolünü ve kente oranla konumunu, Yüce Yaratıcı'nın kâinatı yönetimindeki rolüne ve varlıklara karşı konumuna benzetmiştir. Şunları söylüyor:

> "Bu kentin yöneticisi, öteki mevcudatın varlığı kendisi sayesinde olan İlk Sebeb'e benzer."[24]

Fârâbî, her biri yöneticinin bir boyutunu ve belirginleştiği bir özelliğini açıklıyor ve işlevce bir rolü anlatı-

---

23. "Erdemli kent bütün organları canlının hayatını sağlamak ve onu korumakta yardımlaşan tam ve sağlam bedene benzer. Nasıl ki bedenin organları çeşitli, fıtrat ve güçleri farklıysa, onda başkan konumunda bir organ, yani kalb varsa, organların da mertebeleri bu başkana yaklaşıyorsa..., kent de aynen böyledir..." (Fârâbî, *a.g.e.*, s. 72-73).
24. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 84.

yorsa da, yine hepsinin ortak paydası yüce erdem ve yüksek güç anlamını içermesiyse de, *imam, melik, birinci başkan, filozof* ve *kanun koyucunun* (vâdı'u'n-nevâmîs) eşanlamlı olduğunu açıklamaya özen gösterir:

Filozof, sahip olduğu teori erdemini gösterir.

Kanun koyucu, kanun koymak suretiyle pratik kategorilerin yüksek bilgisini, onları kullanma gücünü, hatta milletlerde icat edilmesini gösterir; yani kanunlar, bunların yoludur.

Melik (hükümdar), güç ve otoriteyi gösterir. Gücün temeli, yakalamak değil, erdem ve bireylerin yüce mutluluğunu gerçekleştiren şeyleri yapma kuvvetidir.

İmam ise, kendisine uyulan ve kabul edilen kişiyi gösterir. Bu da, ancak erdemi herhangi bir kişiden daha güçlü ve üstün olduğunda, bu erdeminin kendi güçlerini ve hedefini başkasının güçleriyle tamamlama imkânını verdiğinde olur; ancak bu da, filozofun düşünce erdemleri kendisinde bulunduğunda olabilir.

Tahsîlu's-Sa'âdet'te, *birinci başkan*'ın etkin akılla (faal akıl) ilişki kurma gücüyle belirginleştiğini açıklar: O, derece bakımından insanî akıldan üstündür. Çünkü, insanî akıl, etkin akıldan etkilenir ve yararlanır.

> "İnsanî aklın gayesi ve mutluluğu, etkin akılla iletişim kurmasındadır. Bu iletişimle insan, Allah'a yakınlaşır. Pek azı bunu yapabilir. Bunlar, ruhî arınmışlığa ve maddeden uzaklaşma derecesine varanlardandır."[26]

Bu bağlamda, birinci başkan kavramını iki temel boyutta kullandığını belirtmeliyiz: Birincisi, tarihî ön-

25. Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'âdet,* s. 92-94.
26. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 45.

celiğe dayanır, yani kurucu başkandır. Öteki, devlette başkanın yerini tutar. Bu terimle, en yüksek başkanı kasteder.

Fârâbî, başkanların ve hükümdarların, kendilerine halkları için iyi ve erdemli olanları çıkarma imkânı veren düşünce gücüyle belirginleşme zorunluluğunu vurgular. Ayrıca, bu düşünce gücünün, herhangi bir kişide bulunmadığını ve bu düşüncenin kudret ve azametinin başkanın sahip olduğu kudret ve azamet ölçüsünde olduğunu da belirtir. Ona göre hükümdarlar, —herhangi bir kişi başkanlığa elverişli olmadığından— iradeyle değil, tabiat ve sahip oldukları yeteneklerle hükümdar ve başkandırlar. Şöyle diyor:

> "Sıradan herhangi bir insanın sanatı ve ahlâkî ve fikrî erdemi, yüksek kuvvetli olmaz. Hükümdarlar, iradeyle değil, tabiatla hükümdardır. Hizmetçiler de böyledir. Önce tabiatla, sonra iradeyle hizmetçidirler, bu irade tabiatlarındakini tamamlar. Böyle olunca, nazarî erdem ve yüksek pratik sanatın yolu, tabiaten buna hazırlıklı bulunanda oluşudur. Böyleleri, yüksek tabiatlı ve yüksek güçlü kişilerdir. Bunlar, herhangi bir kişide ortaya çıkınca, bundan sonra geriye kalan cüz'îlerin milletlerde ve kentlerde ortaya çıkışıdır. Geriye, bu cüz'îlerini milletlerde ve kentlerde ortaya çıkarma yolunun ne olduğu kalır. Bu yüksek kuvvete sahip olan, bu cüz'iyatı milletlerde ve kentlerde ortaya koyma gücüne de sahip olmalıdır. Bunu ortaya koymanın iki yolu vardır: Öğretim ve te'dip."[27]

Böylelikle, bu başkanın veya yöneticinin görevi, cüz'î erdemi kişiler arasında yaymak olur. Bu da iki yolla gerçekleşir:

---

27. Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'âdet,* s. 77-78.

1) Öğretim; yani, nazarî erdemlerin yayılması,

2) Te'dip; yani, bu ahlâkî ve pratik erdemlerin[28] kişilerin tabiatlarına göre gönüllü veya zorla ortaya çıkarılmasıdır. Burada yöneticinin rolünü, aile reisine, çocuk ve yetişkin eğiticisine benzetir. Ona göre "hükümdar, milletlerin te'dipçisi ve öğreticisidir."

b- Fârâbî ve Pratik Felsefe:

Bu bağlamda, Fârâbî'nin, erdem ve onun elde edilmesi ve yayılmasında başkanın rolü üstünde önemle durduğunu belirtmeliyiz. Teori ve uygulamanın birleştirilmesini vurgulamıştır. Her ne kadar felsefeye en yüksek yeri vermiş ve öteki ilimler onun hizmetçisiyken felsefeyi hepsinin hâkimi kılmışsa da[29], sadece soyut düşünceyi savunmamış, düşünce ve pratik uygulanışının birlikteliğini savunmuştur. Yöneticinin olgunluğu ve erdemiyle yetinmemeyi, bilakis kesin delilleri, ikna edici delilleri ve düşündürücü yolları kullanmak suretiyle bütün yollarla bu erdemlerin milletlerde ve kentlerde ortaya koyma gücünü de tekrar tekrar belirtmiştir. Kişilerin düşünce ve erdemleri kapsama güçlerindeki eşitlik tasavvurunda tamamen idealist değildi. Çünkü, yöneticinin, kişileri ve milletleri inceleme ve uygun araçları kullanma zorunluluğunu ısrarla belirtmiştir.

---

28. Şöyle diyor:
"Öğretim, nazarî erdemlerin milletlerde ve kentlerde ortaya çıkarılmasıdır. Te'dip, ahlâkî erdemlerin ve pratik sanatların milletlerde ortaya çıkarılışıdır. Öğretim, sadece sözle olur. Te'dip ise, milletlerin ve kentlilerin pratik yeteneklerden oluşan eylemlere dönmesi, düşüncelerinin onu yapmaya yönelmesi, bunların ve eylemlerinin kendilerinin sorumluluğunda olması ve onlara âdeta aşık kılınmalarıdır. Düşüncelerinin birşeyi yapmaya yöneltilmesi, bazan sözle, bazan da fiille olur." (Fârâbî, *a.g.e.*, s. 78).

29. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 88.

Böylelikle, ikinci başkanın veya yöneticinin devletteki yerine, yüceliğine ve rolünün eksen oluşuna rağmen, onun bizatihi gaye olmadığını, bilakis kişilerin olgunluğunu gerçekleştirmenin aracı olduğunu, hayattaki varlıklarının onun yüzünden olduğunu söyleyebiliriz. O, dünya ve âhiretteki mutluluğu gerçekleştirme ve sağlama yoludur. Şöyle diyor:

> "Sadece nazarî ilimler bulunur, buna sahip olan kişide bunları başkasında kullanma gücü bulunmazsa, eksik felsefe olur. Tam filozof, kesinlikle nazarî ilimlere sahip olmalı ve onu mümkün yolla kendisi dışındakilerde kullanma gücüne sahip olmalıdır."[30]

Başkasında yaymayıp, arzularına uymak, nefsini yükseltmemek, onu maddeden soyutlamakla birlikte herhangi bir milletle bağlantılı erdemleri ve güzel işleri benimsemeyip teorik yönlerle yetinen, bilakis felsefeden gayesi şöhrete, başkanlığa veya mala ulaşmak olan, Fârâbî'nin deyimiyle yalanın, (uyduruk), saçmalığın ve bâtılın filozofudur.[31]

Fârâbî, pratik felsefenin ve düşüncelerin pratik gerçeğe dökülme yolunun kanunlar veya ilkeler yoluyla olduğunu belirtir:

> "Kanun koyucu, yüksek düşüncesiyle, sayesinde yüce mutluluğa erişecek biçimde bilfiil varlığa dönüşecek kanun şartlarını çıkarma gücü bulunan kişidir."[32]

Burada, kanunun ve en önemli boyutu devlette kanun yapma otoritesi oluşu itibariyla egemenlik sahibinin rolü ortaya çıkıyor.

---

30. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 89.
31. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 95-96.
32. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 91.

c- Erdemli Kentin Başkanında Bulunması Gerekli Nitelikler:

Fârâbî'nin erdemli kentin başkanıyla ilgili olarak aradığı şartlar, erdemli başkanın durumu konusunda izlediği üstünlük merdiveniyle paralel yürümek suretiyle değişmektedir.

Gördüğü en üstün mertebe —ki bu birinci başkanla ilgilidir—, uyarıcı peygamber (nebî munzir) veya filozofun mertebesidir. Tabiî sıfatların bulunmasını şart koşmasının yanısıra, pek az bulunan iradî sıfatları da aramıştır.

Fârâbî, bunu egemenliğin sahibi ve bütün kente oranla hayat kaynağı olan erdemli kentin ilk başkanına verdiği seçkin yerden hareketle benimsemiştir.

> "Bu, asla başka bir insanın kendisine başkanlık etmediği başkandır. O imamdır, erdemli kentin ilk başkanıdır, erdemli milletin başkanıdır, bütün dünyanın başkanıdır."[33]

Fârâbî, birinci başkanla —başka bir deyişle kurucu başkanla— ilgili olarak, aşağıdaki şekilde gösterilebilecek olan oniki şartta[34] saydığı tabiî niteliklerin bulunmasını şart koşmuştur:

1) Organları tam ve güçlü olmalı, yapabileceği işlere yetmeli; organlarından herhangi birini kendisiyle yapılacak işe yönelttiğinde, onu kolaylıkla yapabilmeli,

2) Kendisine söylenen her şeyi iyi anlamalı ve tasavvur etmeli, söyleyenin maksadını kavramalı,

---

33. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 79-80.
34. Fârâbî, *age*, s. 80-81.
Bunlar, Fârâbî'nin sözlerinden ufak farklarla aynen aktarılmıştır. Onun peşpeşe verdiği bu şartları biz numaralayarak veriyoruz.

3) Anladığını, gördüğünü, duyduğunu, kavradığını iyi bellemeli, kısacası hemen hemen hiç unutmamalı,

4) Çok zeki ve kavrayışlı olmalı, bir şeyi en küçük deliliyle görünce, delilin gösterdiği yönü anlamalı,

5) İyi cümle kurmalı, dili anlattığı her şeyi tam bir şekilde açıklamalı,

6) Öğretimi ve yararlanmayı sevmeli, onu kolayca kabul edip boyun eğmeli, öğretim yorgunluğu onu yormamalı, ondan gelen yorgunluk kendisine acı vermemeli,

7) Yiyecek, içecek ve evliliğe aç gözlü olmamalı, oyundan tabiaten kaçınmalı, bundan doğan lezzetlerden hoşlanmamalı,

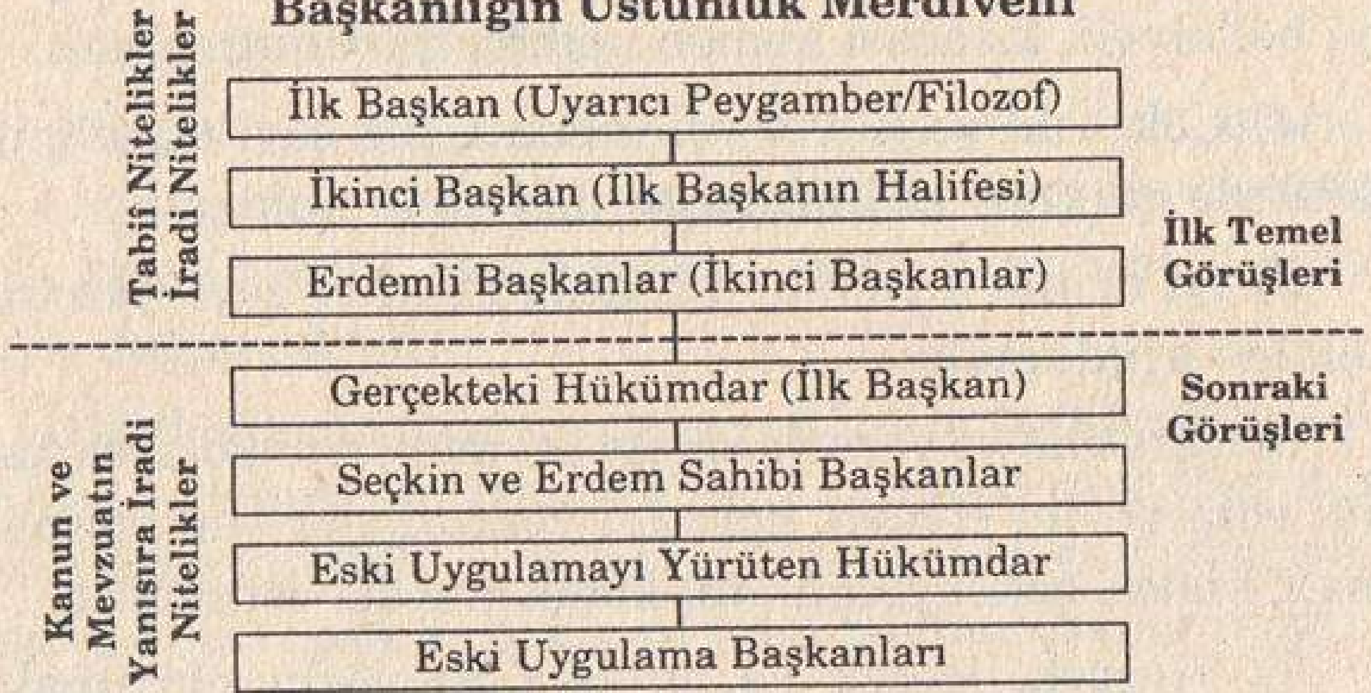
8) Doğruluğu ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan hoşlanmamalı,

9) Geniş gönüllü olmalı, şerefi sevmeli, zedeleyen her durumdan tabiatıyla nefsini korumalı, nefsini daha üstününe yükseltmeli,

10) Dirhemi, dinarı ve öteki dünya metalarını küçümsemeli,

11) Adaleti ve adaletlileri tabiaten sevmeli, zulümden, haksızlıktan ve zâlimlerden hoşlanmamalı, adaletli olmalı, ona teşvik etmeli, zulme uğrayana her gördüğünü iyi ve güzel vermeli; adaletli olmaya çağırıldığında, kayıt ve kuyuttan uzak olmalı, bilakis zulme ve kötülüğe çağırıldığında, çok temkinli olmalı,

12) Yapılması gerektiğine inandığı görüşünde olduğu şeyi yapmakta çok kararlı, cesur, atılgan, korkusuz ve tam gönüllü olmalı.



Fârâbî, bu tabiî niteliklerin topluca bulunması zorunluluğunu vurgulamakla birlikte, hepsinin pek az kişide bulunduğunu ve birinde bulunup, ötekinde bulunmadığını biliyordu; yani, aynı anda bir grupta yokturlar.

İradî şartlar ise, altı maddede toplanmıştır. En önemlileri şunlardır:

1) Bütün mutluluk yollarını kavrama kudretiyle birinci başkan özellikle belirginleşmelidir. Bu, Yüce Allah'tan etkin akıl vasıtasıyla vahyolunanlar yoluyla olur, ya uyarıcı peygamber açısından hem mütehayyil, hem de nâtıka kuvveti yoluyla, ya da filozof açısından birinci başkan çerçevesinde en alt fer'î seviyede sadece nâtıka kuvveti yoluyla. Bu birinci şart iki şıktan oluşur. Birisi uyarıcı peygamberi filozoftan ayırır. Öteki şartlar, dinleyicileri yapmaya yönelterek doğru anlatabilecek biçimde bütün duyduğunu sözle anlatabilme üstünlüğü, temel bir hedef olarak mutluluğa ve yollarına yöneltme üstünlüğü ve son olarak külliyatla (tümellerle) ilgisi çerçevesinde cüz'î işleri yapabilme direncinde kendini gösterir.

Gerçekçi görüşünden hareketle, bütün bu belirtilen tabiî ve iradî nitelikleri kazanmak birinci durumda[35] zordur, hatta böylesi nadiren bulunur. Böylece Fârâbî, ikinci başkan veya ikinci başkanlar durumunda, birinci başkanla ilgili tabiî nitelikleri aynen aramıştır. Belirtilen tabiî nitelikler birinci başkan (kurucu) ve ikinci başkan (birincinin halîfesi) veya ikinci başkanlar açısından aynı olmakla birlikte, iradî nitelikler açısından halîfesi tarafından uyulması için birinci başkanın getirdiği kanunların korunmasını özellikle belirterek daha yumuşak davranmıştır —yani hafifletmiştir—. Bunun sonu-

35. Fârâbî, bu belirginleşmeyi şöyle açıklar:
"Bu insan, mükemmelliğe ulaşmış, bilfiil akıl ve makul olmuş bir insandır. Onun muhayyile gücü, daha önce belirttiğimiz biçimde tabiatı gereği en son mükemmelliğe varmış, böylece tabiati gereği gerek uyanıkken, gerekse uykudayken Faal Akıl'dan cüz'iyâtı (tekilleri) oldukları gibi veya temsilî olarak, makulâtı da temsilî olarak almaya hazır hale gelmiştir. Onun edilgin aklı, bütün makûlatı kavramış olduğundan, mükemmelliğine erişmiş, bilfiil akıl olmuştur. Edilgin aklı bütün makûlatı kavrayan insan, bilfiil akıl ve bilfiil makul olur, onun makulü akledilen olur. İşte bu durumda onun, edilgin aklın üstünde daha tam, maddeden daha uzak ve faal akıla daha yakın bilfiil bir aklı olur. Buna kazanılmış akıl denir. Bu akıl, edilgin akıl ile Faal Akıl arasında yer alır, onunla Faal Akıl arasında hiçbir şey yoktur. Böylelikle edilgin akıl, kazanılmış aklın maddesi ve mevzuu (taşıyıcısı) gibi olur. Kazanılmış akıl da, Faal Akıl'ın maddesi ve mevzuu gibidir. Tabiî bir yapı olan düşünme gücü, bilfiil bir akıl olan edilgin aklın maddesi ve mevzuu gibi olur.
İnsanın insan olduğu ilk mertebe, bilfiil akıl olmaya hazır tabiî yapının (istidadın) ortaya çıkmasıdır. Bu, bütün insanlarda ortaktır. Bununla Faal Akıl arasında iki mertebe vardır: Bilfiil edilgin aklın ortaya çıkması, kazanılmış aklın meydana gelmesi. İnsanlığın bu ilk mertebesine ulaşan insan ile Faal Akıl arasında iki mertebe vardır: Mükemmel edilgin akıl ile tabiî istidat, Madde ve suretin birleşmesinden oluşan bütündeki gibi birleşirse ve bu insanın insanlık sureti bilfiil olan edilgin akılla aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan ile ➥

cunda, bu ikinci durumda, en önemlisi hikmet[36] olan altı şart öne sürmüştür. Bu, bizzat vurguladığı bir durumdur. Şayet bu şart bulunmazsa, yöneten hükümdar (melik=iktidar sahibi) adını almaz ve kent de çok geçmeden yok olur. Bu durumu, şöyle belirtiyor:

Faal Akıl arasında yalnızca bir mertebe kalmış olur. Tabiî istidat bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl Faal Akıl'ın maddesi kılınırsa ve bütün bunlar tek bir şey gibi ele alınırsa, bu insan Faal Akıl'ın indiği insan olur. Bu durum onun düşünme gücünün her iki kısmında —ki bunlar teorik ve pratiktir— ve muhayyile gücünde ortaya çıkarsa, bu insan, vahiy gelen insan olur. Ulu ve Yüce Allah ona Faal Akıl'ın aracılığıyla vahiy indirir. Böylece, Ulu ve Yüce Allah tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi, Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin aklına, daha sonra da muhayyile gücüne geçirir. Ondan edilgin aklına taşan şeyle bilge, filozof ve mükemmel bir düşünür olur. Faal Akıl'dan muhayyile gücüne taşan şeyle geleceği bildiren ilâhînin düşünüldüğü bir varlıkla halihazırda var olan cüz'iyat (tikeller) hakkında bilgi veren bir peygamber olur. İşte bu insan, insanlığın ve mutluluk derecelerinin en üst mertebesindedir. Onun ruhu, belirttiğimiz üzere, mükemmel ve Faal Akıl'la bir olur. O, kendisiyle mutluluğa ulaşılabilecek her fiili bilir. İşte bu, yöneticinin birinci şartıdır. Ayrıca, bunun yanısıra onun dilinde bütün bildiğini başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırma gücü, mutluluğa ve mutluluğun elde edildiği işlere en iyi bir biçimde yöneltme gücü, bunların yanısıra cüz'iyatı yapmak için sağlam bir bedene sahip olmalıdır." (Fârâbî, *Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 77-79.

36. Fârâbî, hikmeti, "diğer bütün varlıkların ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin ilmidir" şeklinde tanımlar. Buna göre hikmet, gerçek yüce mutluluğu kavramanın yoludur. Hikmet ile akletmeyi (ta'akkul) birbirinden ayırır. Akletmeyi, "Görüş üstünlüğü ve amelî hikmet sayesinde, gerçekteki en büyük iyilik ve şerefli üstün gayenin insan tarafından elde edilmesi için yaptığında daha üstün ve iyi olan şeyleri çıkarma üstünlüğü kudretidir" biçiminde tanımlar. Ona göre *akletme*, dört çeşittir: Evle ilgili, kentle ilgili, danışmayla ilgili ve düşmanla ilgili akletme. Evle ilgili (menzilî) akletme, ev işini yönetmede görüş üstünlüğüne özgüdür. Kentle ilgili (medenî) akletme, kent işini yönetmede görüş üstünlüğüne özgüdür. Danışmayla ilgili (meşverî) akletme, insanın başka- ➥

"Sözgelimi, herhangi bir zamanda hikmet, başkanlığın bir parçası olmaz da, diğer şartlar bulunursa, erdemli kent hükümdarsız olarak devam eder. Bu kentin işini yürüten başkan, hükümdar olmaz, kent de yok olmaya maruz kalır. Kendisinde hikmet bulunan bir bilge bulunmazsa, çok geçmeden kent yok olur."[37]

Hikmetten sonraki ikinci şart yaptıklarına uymak suretiyle öncekilerin kenti yönettiği kanun, gelenek ve davranışları bilmesi ve korumasıdır. Üçüncüsü, önceki imamların yolunu tutmak üzere, selefin kanun (şeriat) bırakmadığı konularda iyi çıkarımlı olmaktır. Dördüncüsü, görüş üstünlüğü ve halihazırda olanlar konusunda öncekilerin bilmediği şeyleri çıkarma gücü olmasıdır. Beşincisi, öncekilerin kanunlarına ve yollarını tutarak onlardan sonra çıkardıklarına sözle yöneltme gücü olmasıdır. Sonuncusu, savaş işlerini yürütmekte bedeniyle direnme gücü olmalıdır; bunun yanısıra, hizmetçi ve temel savaş sanatları olmalıdır.[38]

Fârâbî, tek başkanlığın asıl olduğunu belirtmiş, birinci başkan açısından çokluğu kabul etmemiştir. Halîfesi açısından ise, iradî şartların tek bir kişide bulunmayışı durumunda sonraki seçenek oluşu itibarıyla çokluk prensibini kabul etmiştir. İradî şartlar, iki, hatta altı ki-

---

sına verdiği düşünceyi çıkaran akletmedir. Düşmanla ilgili (husûmî) akletme ise, düşmana veya hasma direnme ve genel olarak onu defetme konusunda doğru ve üstün görüşü çıkarma gücüdür.
Fârâbî, akletme konusunda şunu vurgular:
"Akletmenin, hikmet olması gerekmez. Ancak, insanın dünyadakilerin ve varlıkların en üstünü olması durumu hariç. İnsan eğer böyle olmazsa, akletme, ancak istiare veya benzetme yoluyla hikmet olur." Bkz. Fârâbî, *Fusûl Muntezea,* s. 52, 55, 61.

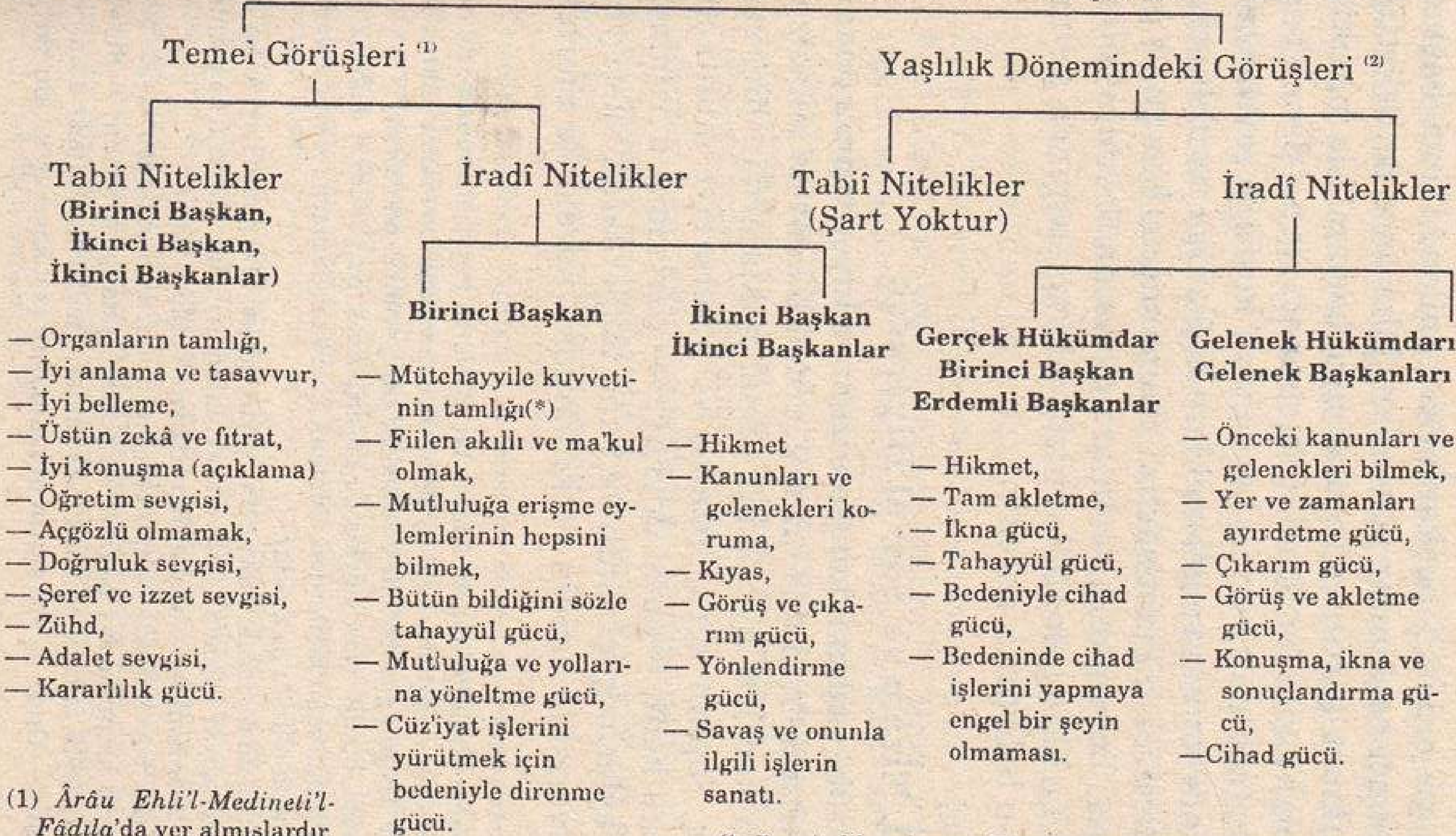
37. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla,* s. 82-83.
38. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 81-82.

şide bulunursa, bunlar erdemli başkanlar olurlar.[39] Liderliğin tekliği, âdeta asıldır. Bu, etkin akılla iletişim kurma gücüyle belirginleşen birinci başkanın şansıyla bağlantılıdır. İkinci başkan açısından ise, kişiye değil, yapılan göreve bakılır. Böylelikle, ikinci başkanda aranan şartlar, birden fazla kişide bulunursa, uyumlu olmaları ve birinci başkan veya yöntemine uyan ondan sonrakilerin yaptığı kanunları ve gelenekleri almak şartıyla ikinci - erdemli başkanlar olurlar. Örnek ve teşri esası olmak için, tek bir başkan gibi sürekliliği yansıtırlar.

Bunlar, Fârâbî'nin ilk temel görüşleridir. Yaşlılığında benimsediği sonraki görüşleri hakkında belirtilmesi gereken en önemli nokta, öncekilerin yaptığı kanun ve geleneklere uymanın önemini belirtmekle birlikte, tabiî nitelikleri aramadığı ve iradî veya sonradan kazanılan nitelikleri de yavaş yavaş hafiflettiğidir.[40] O, gerçek baş-

---

39. Fârâbî, ikinci başkanla ilgili iradî nitelikler, hikmet birinde, öteki şartlar başkasında bulunacak biçimde bir kişide bulunmaz, fakat altı sıfattan her biri bir kişide bulunacak biçimde dağınık olarak bulunursa, bu kişilerin erdemli başkanlar olduğunu belirtir. Bazıları bu görüşünü, (birisi bilge) iki kişinin başkanlığını veya (birisi bilge) altı erdemlinin başkanlığını kastettiği biçiminde yorumlar. (Bu görüş için bkz. Nevin Abdulhalık Mustafa, *a.g.e.*, s. 272).
Ancak mantık, bunu kastetmediğini, bilakis hatta altı kişide bile dağınık olarak bulunabileceğini, bunun sonucunda hepsinin başkan olacağını söyler. Sözgelimi, altıdan az kişide dağınık olarak bulunursa, bize göre, biri bilge olduğu sürece bunlar başkan olurlar. Burada dikkat edilecek olan, şartların tek tek bulunduğu kişilerin sayısı değil, şartların dağınıklığıdır.
40. Bu konuda şunları söylüyor:
"Gerçek hükümdar, ki o birinci başkandır, kendisinde altı şart bulunan kişidir: Hikmet, tam akletme, ikna gücü, tahayyül gücü, bedeniyle cihad gücü ve bedeninde cihadla ilgili şeyleri yapmaya engel ➥



(1) *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*'da yer almışlardır.
(2) *Fusûl Muntezea*'da yer almışlardır.

(*) Bu nitelik yalnızca, Fârâbî'nin deyişiyle uyarıcı peygamberde veya modern çağdaki söyleyişiyle karizmatik liderlik türlerinden biri olarak peygamber liderliğinde bulunur.

kan veya erdemli başkanlar açısından, ikinci başkan veya ikinci başkanlar açısından daha önce de belirttiği gibi hikmet şartını vurgulamaya başlamakla birlikte, gelenek hükümdarı (meliku's-sunnet) veya gelenek başkanları (ruesau's-sunnet) açısından koştuğu şartlar çerçevesinde kanun ve geleneklere bağlanma zorunluluğunu belirterek hikmet şartını aramamıştır. Kanun ve gelenekleri korumanın ve onlara uymanın önemini belirtmekle birlikte, yöneticinin ictihad yapmasını da savunduğunu belirtmek gerekir.

III. Nizam ve Sosyal Hiyerarşi:

Fârâbî, erdemli kentte nizam ve hiyerarşinin önemini belirtmiştir. Hatta nizamı, erdemli kent ile bilgisiz ve sapkın kentleri ayırdedici temel noktalardan biri saymıştır. Sapkın kent, nizama ve hiyerarşiye muhtaçtır. Erdemli kent, —onun deyişiyle— parçalara ayrılmıştır ve bireylerin güçlerinin ve buna bağlı olarak işleri yapma elverişliliklerinin farklılığından hareketle mertebe

---

bir şeyin bulunmaması. Kimde bu şartların hepsi bulunursa, düstur, davranış ve eylemlerine uyulan, sözleri ve öğütleri kabul edilen kişi olur. Uygun gördüğünü ve istediği gibi yapması ona aittir."
Ayrıca, bu altı şart, bir kişide bulunmazsa, bu şartların dağınık olarak bulunduğu kişilerden oluşmak üzere başkanların çokluğu kapısının açık olduğunu açıklar:
"Bütün bu topluluk, hükümdar yerine geçer ve erdemli başkanlar (ruesau'l-ahyâr ve zevu'l-fadl) olarak adlandırılırlar. Onların başkanlığına da erdemlilerin başkanlığı (riâsetu'l-efâdıl) denir."
Şartlar böylelerinde bulunmadığında, otoriteyi üstlenen kişide öncekilerin kanunlarına bağlılık ve yoğunlaşma şartı aranır. —Bu esas dolayısıyla onlara gelenek hükümdarı (meliku's-sunnet) adını vermiştir.— Onda da altı şartın bulunmasını şart koşmuştur. Bu şartlar,

ve derecelere dayalıdır. Kenti ayırdığı mertebelerin, ekonomik bir temelle ilgili olmadığını belirtmek gerekir. —Bunlar, modern anlamdaki sınıflar değildir.— Fakat, kişilerin sahip olduğu aklî güçlerin farklılığına ve derecelenmesine dayanır. Kentin parçalarının sıralanışı, vatandaşlarının aklî güçlerinin sıralanışıyla paralel yürür. Derecelenmenin temeli, cüz'î erdemdir. Bu kaidenin, sadece seçkin ile halkı ayırdetmekte geçerli olmadığını, bu aklî güçlere ve onları kullanma gücüne dayalı bir ayırım olduğunu belirtir.

> Seçkin, "kesin delillerle makulâtı (kategorileri) içeren bilgi sahibi kişilerdir. Ötekiler, halktır."[41] "Halk, yeterliği olmayanlardır, ya da yolu, nazarî bilgilerinde ortak görüşün gerekli kıldığıyla yetinme olanlardır. Seçkinler, nazarî bilgilerinde ortak görüşün gerekli kıldığıyla yetinmeyip, inandıklarını ve bildiklerini iyi kurulmuş öncüllere dayandıranlardır."

Erdemli kentteki mertebeleri açıklamıştır. Onlar, erdemli kentin parçalarıdır veya modern çağdakı sınıflardır. Bu parçalar, beş tanedir:

"Önceki imamların yaptıkları ve kentleri yönettikleri eski kanunları ve gelenekleri bilmeli, bu kanunları öncekilerin gayelerine uygun biçimde kullanması gereken yerleri ve durumları ayırdetme gücüne sahip olmalı, önceki kanunların çıkarım yoluna uyarak eldeki eski kanunlarda açıkça düzenlenmemiş şeyleri çıkarım gücü bulunmalı, yolu kentlerin bayındırlığının korunduğu eski davranışlarda olmayıp zaman içinde çıkan olaylar konusunda görüş ve akletme gücüne sahip olmalı, ikna ve tahayyül gücü olmalı, bunlara ek olarak cihad gücü bulunmalıdır. Bunlara gelenek hükümdarı (meliku's-sunnet), başkanlığına da gelenek iktidarı (mulk sunnî) denir. Ancak, bütün bu şartlar bir tek kişide bulunmaz, bir toplulukta dağınık olarak bulunursa, hepsi birden gelenek hükümdarının yerine geçerler, bu topluluğa da gelenek başkanları (ruesau's-sunnet) denir." (Fârâbî, *Fusûl-Muntezea,* s. 66).

41. Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâdet,* s. 86.

1) Erdemliler,
2) Dil sahipleri,
3) Meslek sahipleri,
4) Mücahidler (askerler),
5) Mal (sermaye ve kazanç) sahipleri.

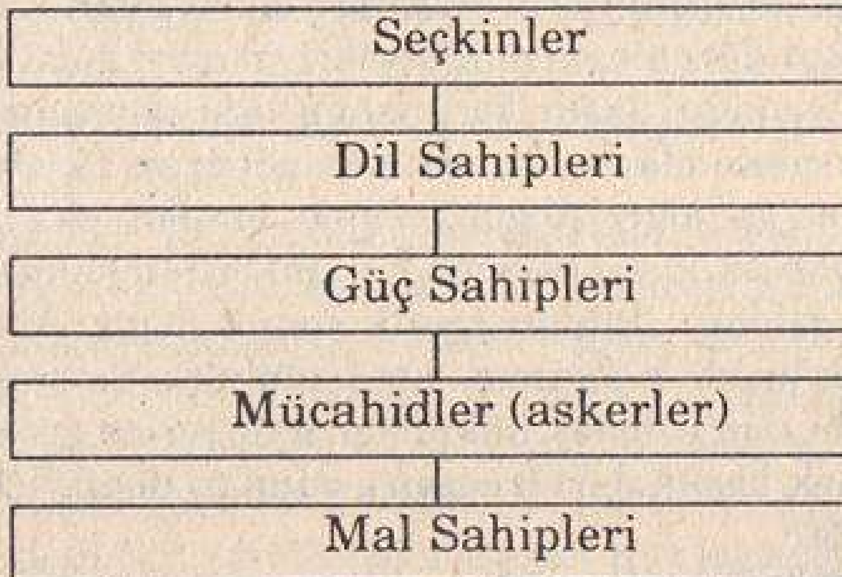
Bunları şöyle açıklamıştır:

"Erdemli kentin parçaları, beş tanedir:

1) Erdemliler,
2) Dil sahipleri,
3) Güç sahipleri,
4) Mücahidler,
5) Maliyeciler.

Erdemliler (efâdıl), bilgeler ve akledenlerdir. Dil sahipleri (zevu'l-elsine), hatipler, belâgatçiler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve onlara benzeyen, bunlar arasında yer alanlardır. Meslek sahipleri (mukaddirûn); hesapçılar, mühendisler, tıpçılar, müneccimler ve onlara benzeyenlerdir. Mücahidler (mucahidûn, askerler) savaşçılar, koruyucular ve onlar gibi olan, onlardan sayılanlardır. Mal (sermaye ve kazanç) sahipleri (maliyyûn), çiftçi, çoban, satıcı vb. kentte mal kazananlardır."[42]

Erdemli Kentte Mertebeler



42. Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, s. 65-66.

Bu derecelenmeden, en yüksektekilerin erdemliler olduğu —ki bunlar bilgeler, düşünürler, görüş sahipleri, din bilginleridir—, en alttakilerin ise mal sahipleri dediği mal kazananlar veya çiftçi ve çoban —satıcıları da bunlara katmıştır— gibi üreticiler olduğu ortaya çıkıyor. Savunmacılara daha aşağıda bir yer verdiği de belirtilmelidir: Onlar, üreticilerden bir önceki yerdedirler. (Bu, Abbasî hilâfetinde ve çözülmesindeki olumsuz etkilerinin bir yansıması olduğu şeklinde yorumlanır. Çünkü ordu, sarsıntı ve istikrarsızlıklara karışmış, siyasî bir rol oynamıştır). Yine, iki grubun yerini vurguladığını belirtmek gerekir:

1) Dil sahipleri —veya içlerinde hatiplerin de yer aldığı çeşitli türleriyle edebiyatçılar—: Bunları, bilgelerden sonraki mertebeye koymuştur. Bunu, çağına hâkim olan fikrî zenginliği ve bu grubun Arap ve İslâm dünyasındaki yerini anlatmak için yapmıştır. (Bu anlayış, bu grup hakkında Platon'un görüşünün tam zıddıdır).

2) Meslek sahipleri veya mukaddirûn dedikleri. Bundan, bu konudaki Fârâbî'nin görüşleri ile erdemli cumhuriyetindeki Platon'un görüşleri arasındaki farklılığın boyutu ortaya çıkıyor; Platon, bilge filozoflar, savunmacılar ve üreticiler şeklinde bir sıralama yapar. Hatta zirvede bile farklılık vardır, çünkü erdemlilerin başında pratik filozoflar yer alır, soyut düşünceye dayananlar değil.

IV. Ortak Bağlar:

Devlet, tabiî ve iradî güçlerinde ve imkânlarında farklı, her biri imkânlarına, güçlerine ve hedeflere ulaş-

madaki katkılarına göre belli bir tabakaya mensup kişilere dayalı olmakla birlikte, esas olan olgunluğun ve yüce mutluluğun gerçekleştirilmesine yönelik bağlılık ve dayanışmadır. Onları kamu hizmetine göre toplayan ortak prensipler vardır. Yönetici, devlette dengeyi sağlayan kişidir; onun temel rolü, aralarında ortak bir bağ oluşturmak ve farklılıklarını gerçekçiliğe değilse de maneviye yaklaştırmak suretiyle kişilere inanç ortaklığını aşılamaktır. Buna dayanarak, bağlılığın gerçekleştirilmesinde milletin (ülkünün) önemini vurgulamıştır. Milleti, kendileri hakkında veya kendileriyle belli bir gayeye erişmeyi amaçlayarak herkes için birinci başkanın belirlediği şartlarla sınırlı görüş ve eylemlerdir, şeklinde tanımlar.[43]

Bireyleri toplaması gereken ortak prensipler, sadece düşünce ve prensipleri değil, bu düşünce ve prensiplerin pratik uygulanışını ve yapılışını da vurgulamak suretiyle, varlığın aslının, varlık prensiplerinin, kainatın (kevn) düzeninin ve mertebelerinin, bizzat devlet düzeninin ve iyilik ile erdemin, kötülük ile erdemsizliğin varacağı sonun onlara öğretilmesidir. Bu konuda, şu açıklamayı yapıyor:

> "Kent halkından her biri hakkında, varlıkların yüce prensiplerini ve mertebelerini, mutluluğu, erdemli kentin birinci başkanlığını ve başkanlığın mertebelerini, bundan sonra da yapınca mutluluğa erişilen belirli eylemleri bilmeye muhtaçtır; bu eylemlerin sadece ya-

---

43. Fârâbî, *Kitabu'l-Millet ve Nusûs Uhrâ,* Yayımlayan: Muhsin Mehdî, Beyrut 1968, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, s. 43.
Bizzat devletin tabiatına ve erdeminin boyutuna göre milletin erdemli veya erdemsiz olabileceğini açıklamıştır.

pılmaksızın öğrenilmesiyle yetinmemeli, bütün halkı bunları yapmakla sorumlu tutmalıdır."[44]

Fârâbî, —objektif gerçekçi bir bakışla— ortak prensipleri kabulde bireylerin güçlerinin farklılığını açıklamaya özen göstermiştir. Azınlık —ki bunlar bilgelerdir—, onları tasavvur etmeye ve akletmeye güç yetirebilir. Çoğunluğa ise, grupların ve milletlerin farklılığının dikkate alınması için anlayabileceği şeylerle hayal ettirilmesi gerekir; bu şeyler, her gruba ve millete, kendilerince daha iyi bilinen şeylerle anlatılır.[45]

V. Adalet:

Fârâbî, adalet kavramını iki açıdan ele almıştır: Erdemli kentlerin halkına göre genel olarak adalet, bilgisiz kentlerin halkına göre adalet. Bu sonuncusu için *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*'da özel bir bölüm ayırmıştır ki bu, bazılarının her ne kadar maksat erdemli kent kavramı değil bilgisizlik kavramı ise de, genel olarak adalet kavramı konusundaki özel görüşünün böyle olduğunu kabul etmelerine yol açmıştır.

Erdemli kent açısından adaletle ilgili görüşleri, belirlediği hiyerarşik düzen çerçevesinde kentin parçaları arasındaki bağlılık, dayanışma ve ortak prensiplerin yanısıra düzeni vurguladığı görüşleriyle tutarlılık göstermektedir. Bu bağlamda, iki temel etgeni vurgular:

44. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 84-85.
45. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 95-96.

1) Yakınlaşma ve bağlılığın gerçekleştirilmesine katkıda bulunan sevgi,

2) Devleti koruyan ve bağlılığını gerçekleştiren adalet.

Şunları söylüyor:

> "Kentin parçaları ve parçaların mertebeleri, birbirlerine bağlıdır, sevgi ve tutkunlukla bağlantılıdır, adaletle ve adalet eylemleriyle devam eder."[46]

Adalete, cüz'î erdemlerin en önemlilerinden biri oluşu itibarıyla bakmıştır.

Fârâbî'ye göre adalet, iki gelişkin yönde kendisini gösterir:

1) *Dağıtıcı Adalet:* Bu, bütün kent halkına ait olan ortak iyiliklerin dağıtımında belirir. Bu iyilikler, sadece maddî yönlere özgü değildir, bunların yanısıra esenlik, şeref, mertebeler vb. bütün manevî iyilikleri de içine alır. Yalnız bu dağıtım, her bireyin hak edişi ölçüsünde olmalıdır.

2) *Düzeltici ve Koruyucu Adalet:* Bu adalet, dağıtımdan sonra bu iyiliklerin isteyerek veya zorla sahiplerinin ellerinden çıkmasını önlemekte belirir.[47] Aksi halde, saldırgana ceza verilmesi ve yola getirilmesinin yanısıra, ister aynı, ister başka türden elden çıkana eşit iyiliğin kişiye veya kente dönmesi gerekir, çünkü bu adalettir. Adalet kavramını ve mekanizmalarını şu sözleriyle açıklıyor:

> "Adalet, öncelikle bütün kent halkına ait olan ortak iyiliklerin dağıtımında, bundan sonra kendilerine dağıtılanın korunmasında olur. Bu iyilikler; esenlik, mallar, şeref, mertebeler ve ortak olunabilen öteki iyiliklerdir. Kent halkından her birinin, bu iyiliklerde ehliyetine eşit

---

46. Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, s. 70.
47. İradî çıkış, hibe, satış, bedel vb. ile olur. Zoraki çıkış ise, hırsızlık, gasp vb. ile olur.

bir payı vardır. Bundan azı veya fazlası, zulümdür. Azlığı kendisine zulümdür, çokluğu kent halkına zulümdür. Azlığı dahi kent halkına zulüm olabilir."[48]

Öyleyse, Fârâbî, adaletin, mutlak değil, görece eşitliğe dayandığını belirtir: Herkese, yerine ve güçlerine göre; yani, dağıtımda bir mantık vardır. Bu, kişinin çıkarını gözetmek suretiyle uyum, mertebe, düzen ve âhenge dayanır. Önemli olan bir bütün olarak devletin çıkarıdır. İyilikleri dağıtan ve onları kaybolmaktan koruyan yöneticidir: Kentin yöneticisi.

Bu tanımdan, genel olarak, tahlili erdemli devlet konusundaki görüşleriyle paralel yürümeye yöneltmek suretiyle, dayandığı Aristo'cu temel ortaya çıkıyor.

Fârâbî, adaletin bu temel anlamından ayrı olarak, adaleti erdemle eşanlamlı tutan Platon'cu adalet kavramından etkilendiği ortaya çıkan başka bir anlamı daha olduğunu gösterir. Şöyle diyor:

"Başka daha önemli bir anlamı söylenebilir. Bu, hangi erdem olursa olsun, insanın erdem eylemlerini kendisi ile başkası arasında kullanmasıdır."[49]

İnsanlar arasında adaletle ilgili yaygın anlamları, bilgisiz kentler çerçevesinde ele alır. Bu, tabiî adalet olarak bilinen, zorbalık ve kuvvete dayalı adalettir ki bu, Platon'un diyaloglarında "adalet, güçlünün çıkarıdır" biçimindeki sofistik görüş olarak tekrarlanır. Fârâbî, zorba kentler halkına göre adaletin, halkının tabiatındaki zorbalık, çarpma ve kargaşalık gibi şeyleri anlattığını açıklar. Bunların alanları pek çoktur, bazıları esenlik, şeref, zenginlik ve zevklerdir. Fârâbî, bundan tabiî adalet olarak söz etmiştir:

48. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 71.
49. Fârâbî, *a.g.e.,* . 74.

> "Adalet zorbalıktır... Güçlünün zayıfı ezmesi de adalettendir... Bütün bunlar, tabiî adalettir, bu da erdemdir."[50]

Görünüşteki adalet, korkunun sonucu olabilir. Sözgelimi, taraflar arasındaki güçte eşitlik olur ki bundan zorbalıkta eşit fırsatlar doğar, buna bağlı olarak da karşılıklı korku değişimi olur, bundan da taraflar arasında anlaşmazlığa düştükleri şeyler için dağıtım veya bölüşüme dair bir ittifak doğar. Yine sözgelimi, ortaklığa ve ittifaka yol açan, ama gerçek temeli zaaf ve korku olan bir tehlikeden korkma olabilir. Konu zihinlere şöyle nakşedilebilir: Görünenin arkasında, kuvvetler çarpışmasında halen bilinen güçler dengesinin esası olan bir adalet vardır. Haklardan vazgeçmek için iradî veya zoraki ittifak, ancak bilgisiz kentlerde adalettir. Çünkü o, erdemli kentlerin özelliği değildir.

Özetle, Fârâbî, devletin parçaları arasında bağlılık ve tutkunluğun gerçekleşmesi için gösterdiği çabada, sadece servetin değil, bütün iyiliklerin bireylere ehliyetlerine —yani hakedişlerine— göre dağıtımına devletin müdahale etmesini savunmuştur. Dağıtımı yapan, daha ince bir söyleyişle dağıtımın belirleyicisi, erdemli yöneticidir. Dağıtımın temeli ise, bireydeki erdem, fikrî ve aklî üstünlüktür. Bu bağlamda, erdem alanında Fârâbî'nin temelli bir prensibi vurguladığını belirtmek gerekir. Çünkü erdeme, mutlak değil, göreli olarak bakmıştır.

---

50. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 103-104.

VI. Ortayolculuk ve İtidal:

Fârâbî, Aristo'dan ortayol ve itidal prensibini de almıştır. Bunu, erdemleri incelerken yapmıştır. Şunları söylüyor:

> "Erdemler, psikolojik varlıklardır ve biri daha fazla, öteki daha eksik iki erdemsizliğin arasında yer alan melekelerdir." [51]

Fârâbî, aritmetik ortayı değil, göreli ortayı vurguluyor. İkisi, yani bizzat orta ile başkasına oranla orta arasındaki farkı açıklamak için, Aristo'nun 6, 2 ile 10 arasındaki aritmetik ortadır, bu değişme, başka türlü olamaz biçimindeki örneği aynen kullanır. Göreceli orta ise, şartlara, zamana ve bireylere göre değişir. Sözgelimi gıda, çocuğa oranla, gelişkin birinden farklılık gösterir.[52]

Ancak, Fârâbî, devlette bu göreli ortayı belirleyebilecek, yani erdemlerin tabiatının belirlenmesini yapacak, ahlâk ve eylemlerdeki ortayı çıkaracak olanın, erdemli kentin başkanı veya yöneticisi olduğunu açıklar.[53] Bunu, bu ortayı belirlemek için kullandığı medenî sanat, hükümdarlık mesleği veya kamu hizmetine dayanarak yapar.

Fârâbî'ye göre erdemli kent alanında kendisini gösteren soru şudur: Sürekliliğini bekliyor mu, yoksa düşüş imkânını da düşünüyor mu? Başka bir deyişle, kentin erdemli temeller üstüne kurulması, sürekliliğini ve kalıcılığını sağlıyor mu?

Gerçekte Fârâbî, bu soruya, erdemli devletin orga-

---

51. Fârâbî, *Fusûl Muntezea,* s. 36.
52. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 37.
53. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 39.

nikliğine ve yöneticisinin rolüne bakarak cevap vermiştir. Başkanları ve yürüttüğü kanunları erdemli olarak kaldığı sürece, erdemli kentin de erdemli kalacağını vurgulamıştır. Ancak erdemli kent, başkanlarının ve onda aranan şartların, özellikle de hikmetin düşüşüyle bozukluk ve düşüşe uğrayabilir. Erdemi gerçekleştirmek için gerekli şartların sürekliliği, erdemli kentin varlığı ve sürekliliği için de birinci şarttır ve temel gerektir. Sürekliliğindeki bu şartlar, bu süreklilikte herhangi bir kesinti olmamak şartıyla, zamanla başkanları tek bir kişiye dönüştürür. O, kişinin tam bir hükümdar, devletin de tam bir erdemli devlet olması için hükümdarlık mesleğini elde etmek üzere gerekli tabiî şartlara sahip seçkinlerin ve te'dibin rolünü vurgular. Erdemli başkanlıkların ve erdemli kentlerin kanunlarının bilgisiz kanunlar ve melekelere dönüşmesine yol açan hükümdarlık mesleği hastalıkları olarak bilinen nesneler vardır.[54]

Yine Fârâbî, erdemli iken bilgisiz kente dönüşen kentin yeniden erdemli devletler safına dönebilme imkânı olduğunu açıklamıştır. Bu, gerekli şartları taşıyan başkan gelir, erdemli kanunlar ve eylemler üzere yürürse olur. Ancak, erdemli hükümdarlık mesleğinin gerçekleşmesi, sadece birkaç esasta yoğunlaşmakla olur:

> "Bunlardan biri, nazarî ve pratik bilimler; bunlara ek olarak, eylemlerin kentlerde ve milletlerde uzun süre uygulanmasından oluşan tecrübe konusundaki özel güç, işte bu, her topluma, kent, millet, durum ve olaya göre eylemlerin, davranışların ve melekelerin değerlendirilebildiği şartların iyi çıkarım gücüdür."

54. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 128.

Bu alandaki görüşü, düşüncelerinin temelini vurgular ki bu, ahlâk ile siyaset arasındaki tam bağlantıdır.

Fârâbî, önemli bir prensibi belirtir. Buna göre, erdemli devlet ancak erdemli yönetici sayesinde gerçekleşebilir —bu, Platon'un görüşünün aynısıdır—, ancak erdemli yönetici, erdemli olmayan toplumda yaşayabilir. Hükümdar, toplum ondan yararlansın yararlanmasın, takdir görsün görmesin, sahip olduğu fikrî ve ahlâkî kuvvet ve nefsî yücelikle erdemlidir. Ona göre, bu durumda yanlışlık, yöneticinin değil, toplumundur. Bu bağlamda, şunları söylüyor:

> "Gerçek filozof, daha önce belirtilendir. Bu dereceye erişmişken ondan yararlanılmazsa, bu durum onun özünden değil, ona kulak vermeyen veya kulak verilmesi görüşünde olmayandan doğar. Hükümdar veya imam, mahiyeti ve sanatı dolayısıyla hükümdardır, onu kabul edeni bulsun bulmasın, ona itaat edilsin edilmesin ve gayesi konusunda yardımcı olan bir topluluk olsun olmasın. Tıpkı, mesleği ve hastaları iyileştirme gücüyle doktorun doktor olması gibi, hasta bulsun bulmasın, (eylemini yaparken) kullanacağı âletler bulsun bulmasın, zengin olsun, yoksul olsun; çünkü, bunlardan biri olmayınca tıbbını uygulayamaz. İmam da imametini, filozof felsefesini ve hükümdar hükümdarlığını, eylemlerinde kullanacağı âletler olmayınca ve maksadına ulaşmada kullanacağı insanlar olmayınca kullanamaz."[55]

55. Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâdet*, s. 97.

VII. Erdemli Kentin Karşıtları veya Bilgisiz ve Türedi Kentler:

Fârâbî, sadece erdemli kentin boyutlarını ele almamıştır. Ayrıca, her birinin gerçek yüce mutluluğa karşı tutumuna ve erişmek istediği gayeye göre her birini tanımlayarak erdemsiz sistemleri de tanıtmış ve incelemiştir. O, erdemli kentin karşıtlarını, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*'da şöylece belirtmiştir:

> "(Erdemli kente) bilgisiz kent, fasık (bozuk) kent, değişmiş kent ve sapkın kent karşıttır. Ayrıca ona, bireylerden, kentlerin türedileri (nevâibu'l-mudun) de karşıttır."[56]

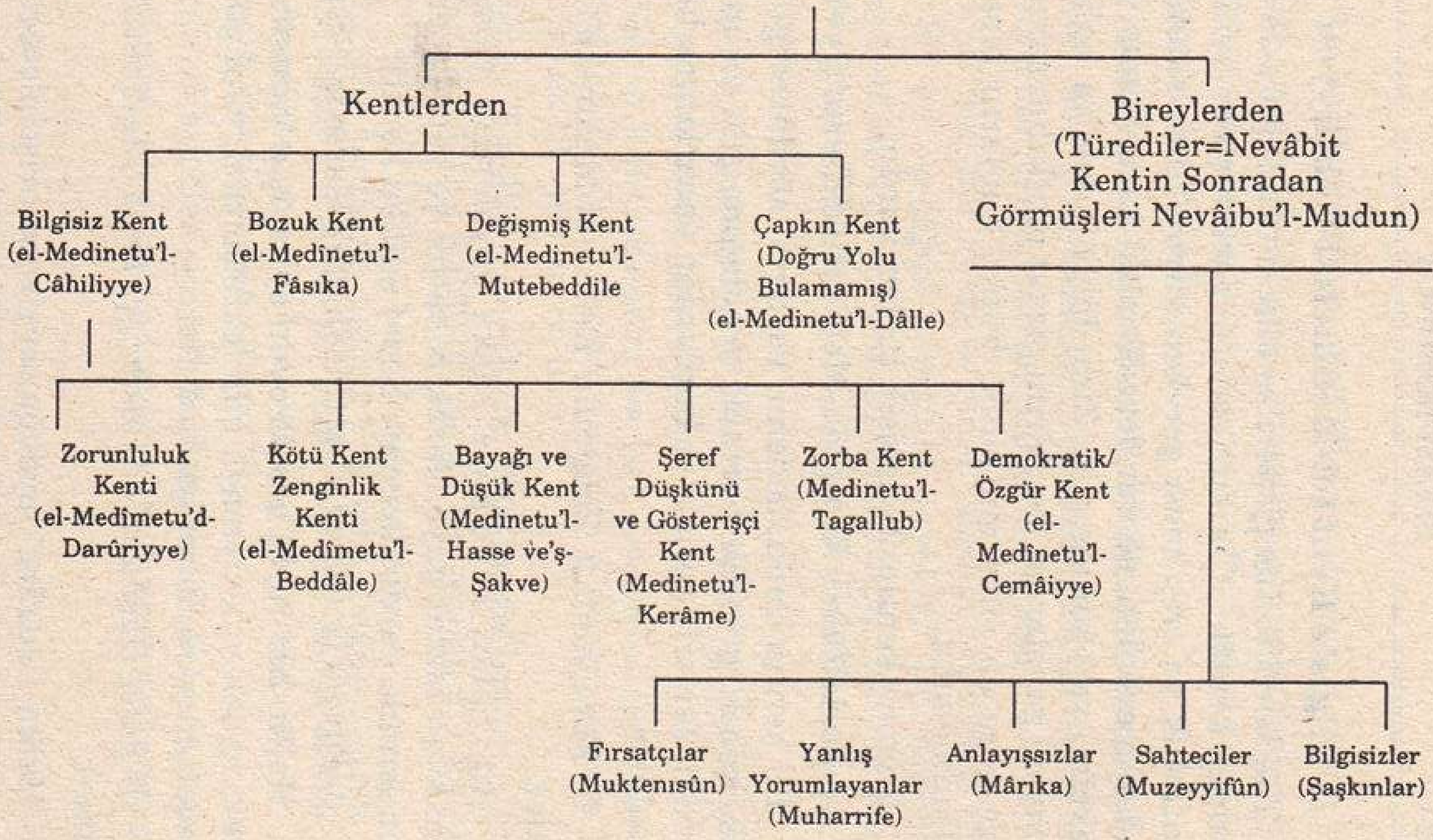
Bu görüşünü, küçük bazı farklarla, es-Siyasetu'l-Medeniyye'de de tekrarlamıştır:

> "Erdemli kente, bilgisiz kent, fâsık kent, sapkın kent ve erdemli kentteki türediler karşıttır."[57]

Öyleyse, erdemli kentin karşıtları, ya kentler olabilir ki, bunlara bilgisiz kentler demiştir, ya da bireyler olabilir ki, biraz sonra inceleyeceğimiz şekilde, erdemli kentteki kötülüklerinden kurtulunması gereken yıkıcı unsurlar oluşları itibarıyla, bunlara türediler veya kentin sonradan görmüşleri adını vermiştir.

Görüşlerinden çıkardığımız çizim, erdemli kentin en önemli karşıtlarını göstermektedir:

56. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 83.
57. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 87.



Erdemli Kentin Karşıtları
Kentlerden
Bireylerden (Türediler=Nevâbit Kentin Sonradan Görmüşleri Nevâibu'l-Mudun)
Bilgisiz Kent (el-Medinetu'l-Câhiliyye)
Bozuk Kent (el-Medînetu'l-Fâsıka)
Değişmiş Kent (el-Medinetu'l-Mutebeddile
Çapkın Kent (Doğru Yolu Bulamamış) (el-Medinetu'l-Dâlle)
Zorunluluk Kenti (el-Medîmetu'd-Darûriyye)
Kötü Kent Zenginlik Kenti (el-Medîmetu'l-Beddâle)
Bayağı ve Düşük Kent (Medinetu'l-Hasse ve'ş-Şakve)
Şeref Düşkünü ve Gösterişçi Kent (Medinetu'l-Kerâme)
Zorba Kent (Medinetu'l-Tagallub)
Demokratik/ Özgür Kent (el-Medînetu'l-Cemâiyye)
Fırsatçılar (Muktenısûn)
Yanlış Yorumlayanlar (Muharrife)
Anlayışsızlar (Mârıka)
Sahteciler (Muzeyyifûn)
Bilgisizler (Şaşkınlar)

1- Bilgisiz Kent (el-Medînetu'l-Câhiliyye):

Bu, kendilerine gösterilse bile, mutluluğu asla tanımamış kenttir. Çünkü, sadece görünüşteki iyilikleri mutluluk ve erişilmesi gereken gaye olarak sanmıştır; bedenin esenliği, servet, lezzetlerden yararlanma, şeref (tekrîm) ve öğünme gibi. Zira, bilgisiz kentin halkı bu dünyevî gayelerden her birini bizzat mutluluk sanır, onlara göre en yüce mutluluk, bütün bunların birarada bulunmasıdır.

Bilgisiz kentlerin değişik türleri vardır.

a) *Zorunluluk Kenti* (ed-Medînetu'd-Darûriyye):

Bu kentin halkı, bedenin varlığını sürdüreceği yiyecek, içecek, giyecek, barınak ve evlenme gibi zorunlu ve gerekli şeylerle yetinir ve bunlardan yararlanmada yardımlaşır.

b) *Kötü Kent / Zenginlik Kenti* (el-Medînetu'l-Beddâle):

Bu, halkı, kendisiyle başka gayelerden yararlanmaksızın bizzat gaye olarak rahatlık ve servete erişme konusunda yardımlaşmayı hedef edinen kenttir.

c) *Bayağı ve Düşük Kent* (Medînetu'l-Hasse ve's-Şakve):

Halkı, her türlü araçla oyun oynayışın yanısıra yemek, içmek ve evlenmek gibi lezzetlerden, yani görülür lezzetten yararlanmayı, hedefler.

d) *Şeref Düşkünü ve Gösterişçi Kent* (Medînetu'l-Kerâme):

Halkı, hedefine duyduğu sevgiye ve erişebileceği miktara göre ister başka milletlerce, isterse aralarında övülen ve ünlü ikramkârlar olma konusunda yardımlaşır.

e) *Zorba Kent* (Medînetu'l-Tagallub):

Halkı, başkalarını ezmeyi, başkalarınca ezilmemeyi hedef alır. Sadece zorbalık, hedefleridir, lezzet ve mutluluklarının kaynağıdır.

f) *Demokratik / Özgür Kent* (el-Medînetu'l-Cemâiyye):

Halkı, her birey istediğini yapacak biçimde özgür olmayı hedefler. Gaye, mutlak şahsî hürriyettir.

Fârâbî'nin, her kente erişmek istediği nitelikten türeyen bir ad verdiğini belirtmek gerekir.[58] Buna göre, bilgisiz kentler, sırayla yeterliği, rahatlığı, hissî metaları, şöhreti ve cömertliği, üstünlüğü ve mutlak hürriyeti hedeflemektedir.

Bilgisiz hükümdarların her biri, kendi şahsî hedeflerini ve çıkarlarını gaye edinir:

> "Bilgisiz hükümdarların her biri, kentlerine göre, başında bulunduğu kenti kendisinin arzu ve meyline erişmek için yönetmeyi ister."[59]

Ayrıca, Fârâbî'nin, bilgisiz hükümdarlardan, hükümdarlık sıfatını kaldırdığını da belirtelim. Bu konuda, şunları söylüyor:

> "Bilgisiz kentlerde, bilgisiz başkanlık, bilgisiz siyaset ve bilgisiz sanat vardır. Hatta bu, hükümdar olarak adlandırılamaz. Çünkü eskilere göre hükümdar, erdemli yönetim sanatı olandır."[60]

Erdemli kentler açısından olduğu gibi, bilgisiz kentler açısından da yönetim (tedbîr) kavramını kullanmış-

---

58. Ancak bu, kötü kentle uygunluk göstermez. Çünkü, rahatlığı istemesinden dolayı, buna göre adlandırılmalıydı.
59. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 84.
60. Fârâbî, *a.g.e.,* s. 155.

tır. Çünkü yönetim, işi üstlenme anlamında kullanılmıştır. Erdemli veya iyi bir hedef için olması zorunlu değildir.

2- Bozuk Kent (el-Medînetu'l-Fâsıka):

Bu, mutluluğu ve temellerini bilir: Yüce Allah'ı, ikincileri, etkin akılı ve erdemli kentler halkının bildiği ve inandığı her şeyi bilir. Ama, halkının eylemleri ile bildikleri arasında bir kopukluk vardır: Çünkü eylemleri, aynen bilgisiz kent halkının eylemleridir; yani, birincisinden —ki bu, bilgisiz kentlerdir—, şu açıdan ayrılır: Bilgisiz kentlerin halkı, gerçek mutluluğu bilmez ve buna bağlı olarak ona koşmaz, bilakis sadece "geçici" mutluluğu bilirken, fâsık kentin halkı, gerçek mutluluğu bilir, ama ona ulaşmayı bilmez.

3- Değiş(tiril)miş Kent (el-Medînetu'l-Mubeddele):

Bu, halkı geçmişte gerçek mutluluğu bilen, görüş ve eylemleri aynen erdemli kentin halkı gibi olan, ancak artık değişen ve bundan başkasına yani, gerçek mutluluktan uzaklaştırana dönüşen kenttir.

4- Sapkın Kent (el-Medînetu'd-Dâlle):

Bu, mutluluğu sanan, Yüce Allah, ikinciler ve etkin akıl hakkında bozuk görüş ve inançları olan kenttir. İlk başkanı, aldatmaca ve yalanları kullanmış olduğundan, kendisine vahyolunmadığı halde vahyolunduğu vehmini verir.

Bu bağlamda, Fârâbî, her kentin niteliğini, gerçek ve geçici mutluluğa karşı tutumuna göre vermiştir. Böylece, bütün kentler gerçek mutluluğu arzulamaz. Bilakis, bilgisizlik, bozukluk, değişme, sapıklık gibi niteliklerle belirginleşen geçici mutluluk türleri de vardır.

Tıpkı erdemli eylemlerin, erdemli kent halkına iyi bir nefsî yapı kazandırması gibi, erdemsiz kentler halkının kötü eylemleri de onlara kötü nefsî yapılar kazandırır:

> "Öteki kentlerin halkına gelince, eylemleri erdemsiz olduğundan onlara erdemsiz bir nefsî yapı kazandırır... Nefisleri hasta olur. Bu yüzden, belki de bu eylemlerle yararlandıkları yapılardan tat alırlar."[61]

Fârâbî, bu erdemsiz kentler arasından, zorunlu kent ile demokratik / özgür kenti yeğlemiştir:

> "Çünkü, erdemli kentlerin ve erdemlilerin başkanlığının, diğer kentlere göre zorunlu kentler ile demokratik / özgür kentlerden daha mümkün ve kolaydır."[62]

Başka bir yerde ise, şerefçi ve gösterişçi kentinin özel konumunu belirtir:

> "Bu kent, erdemli kente benzemektedir, özellikle de şeref ve insanların mertebeleri sırayla yararlı işler için olursa."[63]

Fârâbî'nin, saydığı çeşitli bilgisiz sistemleri, sadece teorik modeller olarak gördüğünü belirtmeliyiz. Ayrıca, bilgisiz siyasetlerde bilfiil bulunanlar, herhangi biriyle harfiyyen uygunluk göstermez. Bilakis, çeşitli siyasetlerden oluşan bir karışımı yansıtır. Çünkü yönetici, değ-

61. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 90.
62. Fârâbî, *es-Sıyasetu'l-Medeniyye*, s. 102.
63. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 93.

işmez bir siyasete göre hareket etmez, bilakis çıkarlarına göre değişmeye boyun eğen arzu ve eğilimlerine uyar.[64]

5- Türediler veya Kentlerin Türedileri:

Fârâbî, *kentlerin türedileri* terimini, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*'da kullanmıştır. *es-Siyasetu'l-Medeniyye*'de ise, *türediler* terimini seçmiştir. Bu terimi açıklamış, ona açıklamasıyla paralellik gösteren bir anlam vermiştir:

> "Çünkü, kentlerdeki türedi, tıpkı buğdaydaki karamık veya ekinlerdeki dikenler ve ekili ve dikili bitkilere yararı bir yana zararlı otlar gibidir."[65]

Bunlar açısından, öncelikle kentlerden değil bireylerden, erdemli kentlerin halklarından, ama erdemsiz kişiler olduklarını belirtmek gerekir; yani onlar, erdemli kentin vatandaşlarını birbirine bağlayan ortak çizginin dışındadırlar. Bunlar, bitkilerde gelişen ve iyi yetişmesi için kurtulmak gereken dikenlere ve kuru otlara benzerler.

Fârâbî, türedileri birkaç gruba ayırmıştır:[66]

a) *Fırsatçılar* (Muktenisûn):

Bunlar, görünüşte gerçek mutluluğa erişilen eylemlere sarılmakla birlikte, gerçekte zenginlik, cömertlik, öğünme ve başkanlık gibi hedeflere ulaşılmasını gaye edinirler.

b) *Yanlış Yorumlayanlar* (Muharrifûn):

64. Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, s. 92.
65. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 87.
66. Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, s. 88.

Bunlar, kanun koyucunun sözlerini ve kelimelerini, erdemli kentin kanunlarının reddettiği ve alıkoyduğu erdemsiz ve geçici mutluluğa dayalı amaçlarını gerçekleştirmek için yorumlar, açıklar ve saptırırlar.

c) *Anlayışsızlar* (Mârika):

Bunlar, birincilerdeki gibi gerçek kanunları bilmezler, saptırıcılarda olduğu gibi saptırmazlar. Ancak onları, kötü anlarlar. Kanun koyucunun sözlerini ve gayesini anlamak için doğru tasavvura sahip değildirler.

d) *Sahteciler* (Muzeyyifûn):

Bunlar, hem aralarında, hem başkalarıyla kanun koyucunun görüş ve sözlerini tezyife yeltenirler. Çünkü, görüşleri konusunda hatalı bir tahayyülleri vardır. Bu grup, birkaç çeşittir:

— Bazıları bir görüşte ısrar etmez, esasen gerçeği arzular. Ama problemleri, yanlış tahayyüldedir. Bunlar, düzeltilebilir.

— Bazıları mertebe olarak yükseltilseler de, tezyifte ısrarlıdırlar. Gayeleri, üstünlüğü ve genel olarak bilgisiz kentin hedeflerini gerçekleştirmektir. Nefislerde mutluluk ve gerçeği duymaktan hoşlanmazlar. Anlama ve ısrar tutumları vardır, bilgisiz ve kötü anlayış değil.

— Bazıları da, kötü niyetten değil, gerçeğin tasavvuru konusunda zihinlerindeki kusurlarından, buna bağlı olarak onu kötü anlamalarından dolayı suç işler.

e) *Bilgisiz Şaşkınlar* (el-Agmâru'l-Cuhhâl).

Bunlar, hissedilen hiçbir şeyi doğru olarak görmezler ve herhangi bir şeyi hisseden herkesi yalancı sayarlar.

Fârâbî, ya düzeltmek ve kapsamak, ya da bireylerde erdemi güçlendirmenin yanısıra, düzeltmenin yarar sağlamadıklarını kötülüklerinden kurtulmak için hapsetmeye, sürgüne, hatta erdemli kentten büsbütün uzaklaştırmaya varabilen cezalarla cezalandırmak suretiyle, yöneticinin türedilere özel bir itina göstermesi zorunluluğunu vurgulamıştır:

> "Bunun için, erdemli kentin başkanının, türedileri araştırması, meşgul etmesi ve her sınıfını kentten çıkarmak, cezalandırmak, hapsetmek ve çalışmasalar bile bazı işlerde çalıştırmak suretiyle kendisini düzeltecek şeylerle iyileştirmesi gerekir."[67]

Yine şunları da belirtir:

> "Kötülükler kentlerden, ya insanların gönüllerinde yer eden erdemlerle, ya da kendilerine hâkim duruma gelmeleriyle giderilir. Kendindeki kötülük, gönlünde yerleşen bir erdem veya nefsine hâkim olmakla giderilemeyen herhangi bir insan, kentten çıkarılır."

Bu, organik görüşle uygunluk gösterir.

Öte yandan, bazıları, türedilere "ikinci muallimin sofistleri" olarak bakar.[68] Çünkü onlar, fikrî sarsıntının, birliğin dağılmasının ve kentlerin bozulmasının kaynağıdır. Bu görüş, gerçekte, türedilerden özellikle "sahteciler"e uygun düşer.

3- Siyasî Düşünceye Katkıları:

Yukarıda anlatılanlardan, Fârâbî'nin, siyasî düşüncenin neresinde olduğu sorusu gündeme geliyor. Fârâbî,

---

67. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 35.
68. el-Âlî, *a.g.e.*, s. 72-73.

en çok tartışma yaratan düşünürlerden sayılır: Aristo'dan sonra ikinci muallim olarak bilinmekle birlikte, gerek İslâm, gerek Batı dünyasında öğrencileri, özellikle İbn Sina ve İbn Rüşd kadar şöhrete ulaşmamıştır. Her ne kadar ilhad ile itham edilmişse de, yazdıkları, herhangi bir müslüman düşünürden varlığın aslı, ilk sebep ve onun izzeti için gerekenlerle konuya başlamakla farklılaşır. İlâhiyat ve metafizikle başlamakla birlikte, gayesi siyasî sisteme ulaşmak için tahlile kademeli giriştir. Yazdıklarından gayesi, birinci derecede siyasîdir, ama dinî bir kalıpta. O, Platon'dan felsefesini, Aristo'dan mantığını almış olduğundan, hatta Aristo'nun ilgili görüşlerinin açıklanmasındaki çabaları sonucu Mantıkçı olarak bilinir. Yunan düşüncesinden etkilenmekle birlikte, müslüman bir düşünür olarak görüşlerini, her ikisinden de ayıran bu İslâmî boyutun yansımasıdır. Tahlilinde, Platon ile Aristo'nun görüşlerindeki ayırdedici sınırlılıktan uzaklaşmıştır.

Fârâbî, kapsamlı görüşle, düşünce ile uygulamanın birlikteliğinin önemini vurgulamakla belirginleşmiştir:

Ona göre felsefe, öğrenilen ve öğretilen bir faaliyettir. Yönetici, yetiştirilir ve yetiştirir. Siyasî düşüncenin yeri, —maddî veya manevî uzlet anlamında— mağara değildir, bilakis yeri siyasetle uğraşmak için değil, ama siyaset gerçeğinde olan bitenleri kavramak için iktidarın merkezi çevresindedir. Yönetme sanatının en önemli boyutlarından biri olarak yönlendirme ve denge açısından devlette yöneticinin olumlu rolünü vurgulamakta açık bir katkı sağlamıştır.

Fârâbî'nin erdemli kentle ilgili görüşleri modelci ol-

makla birlikte, idealist ve ütopik değildir. Erdemli kentin başkanıyla ilgili şartları, özgün İslâmî bir çerçevede gelmiştir. Katkılarından birisi, erdemli başkanlıkla ilgili derecelenme merdivenini açıklayarak seçenek sunmadaki esnekliğidir. Bu, onu öteki müslüman düşünürlerden ayıran bir durumdur. Devletle, bireylerin güçlerinin ve zihnî enerji farklılığının gerçekçi bir görüşüne dayalı düzen ve hiyerarşiyi açıklamasına ek olarak, erdem ve hikmeti devlette yalnızca yöneticiye özgü kılmamış, bilakis ona uygun mertebelere koymuştur. Ayrıca, devletin dayanışmasının temel bağı sıfatıyla adaletten ayrı olarak, sevgi ve inancı da belirtmiştir. Devlette ideolojinin (inancın) rolünü açıklamakta bir önder olmuştur.

Fârâbî'nin, ister müslüman, ister Batılı olsun başka bir düşünürde pek az bulunan açık katkılarından biri, özellikle kentler olsun, bireyler olsun erdemli kentin karşıtlarıyla ilgili tanımlar dizisidir. Bu bağlamda, bilgisiz ve kentlerin sonradan görmüşleri gibi kavramları kullanması, dikkat ve özgünlükle belirginleşir.

Fârâbî, ne denirse densin, gelişkin bir felsefî ekol sahibidir. Fârâbî'nin son zamanlarda yeniden keşfedildiği söylenebilir. Hatta, vefatının bininci yılı anmasında onunla ilgili yazılanlar, daha önce yazılanlardan üstündür.

Sunduğu bütün siyasî görüşlerine rağmen Fârâbî, ileride göreceğimiz gibi Maverdî'nin benimsediği ve yazdıklarının en önemli ayırdedicisi sayılan kurumculuk yolunu tutmamıştır.

Üçüncü Bölüm

MAVERDÎ
(364-450 / 974-1058)

1. Hayatı ve Düşüncesinin Oluşumu:

Maverdî, siyasî düşüncede, Yunan ve İslâm düşünceleri arasındaki kavuşma halkasını temsil eden Ebu Nasv el-Fârâbî'ye muhalif bir yol izlemiştir. Yaşadığı, İslâm medeniyetinin merkezi ve milâdî onuncu yüzyılda İslâm devletinin ekseni olan Bağdat'ta pek çok siyasi problemle çağdaş olmakla birlikte, problemlere idealist çözümler şeklinde yönelmemiş, Fârâbî'de olduğu gibi model bir devlet sunmamıştır. Maverdî, İslâm-Arap yönetiminin güçlendirilmesini vurgulayarak, problemlerin çözümü girişiminde gerçekçi bir görüş sunmuştur. Yaşadığı şartlar, Maverdî'nin düşüncelerinde büyük bir etki yapmıştır.

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî[1] el-Basrî, İslâm düşünce tarihinde büyük bir bilgindir,

---

1. Gülsuyu imalâtı ve satımıyla ünlü bir aileden gelmiş, Maverdî (gülsucu) adını da buradan almıştır. Basrî, Basra kentinde doğuşuna nisbettir.

Şafii mezhebi fukahasının büyüklerinden biri olduğu gibi, aynı zamanda Abbasî Devleti'nde en seçkin siyaset adamlarından biriydi.[2] Basra'da doğdu ve orada öğrenim gördü. Sonra fakih olduğu Bağdat'a gitti. Pek çok bölgede kadı olarak görev yaptı. Akdâ'l-Kudât olarak tanındı. Cesareti ve adaletiyle belirginleşti. Başkadılık (Kâdi'l-kudât) görevine geldiği kadılıktan sonra, yeniden ders vermeye döndü. Çağındaki hükümdar ve valiler katında büyük bir yeri vardı. Bunun sonucunda onu, diplomatik işlerinde bir elçi gibi gönderiyorlardı. İktidarla ilişkisine rağmen, cesaret ve düşünce hürriyeti, belirgin iki karakteri olarak kaldı. Bunun belki de en açık örneği, çağdaşı pek çok fukahanın görüşüne muhalif olarak ve kendisiyle güçlü ilişkisine rağmen, yöneticinin —Celâluddevle el-Buveyhî'nin— *şehinşah,* yani hükümdarlar hükümdarı lakabını almasına cevaz veren fetvayı kabul etmeyişte direnmesidir. Maverdî, hükümdarlar hükümdarı lakabının yalnızca Yüce Allah için kullanılması gerektiğini vurgulamış, bunun sonucunda hükümdarın meclisine git'memiş, ancak gönlü ve hoşnutluğu kazanıldıktan sonra dönmüştür.[3]

---

2. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Salahuddin Besyûnî Reslân, *el-Fikru's-Siyasî Inde'l-Maverdî,* Kahire 1983, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî, s. 11-53. Maverdî ve siyasî görüşlerinin tahlili konusunda temel bir kaynaktır; Qamaruddin Khan, *Al-Mavardi's Theory of State,* İslamabad 1989(?) İslamic Book Foundation.
   Ayrıca bkz. Muhammed Süleyman Davud-Fuad Abdulmun'im Ahmed, *min A'lâmi'l-İslâm: el-imam Ebu'l-Hasan el-Maverdî,* İskenderiye 1978, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia, s. 3-32..
3. Maverdî, *Kavânînu'l-Vizâre,* İnceleyen: Fuad Abdulmun'im Ahmed-Muhammed Süleyman Davud, İskenderiye 1978, Mu'essesetu Şebâbi'l-Câmia, s. 6-7.

Bilindiği üzere Bağdat, Maverdî'nin yaşadığı sırada medeniyet merkeziydi, ancak bu kenti siyasî çalkantılar sarmıştı. İslâm devletinin sınırları genişlemiş, Endülüs'e varmış ve Asya'nın ortasına ulaşmış olmakla birlikte, bu çok yönlü devletin bir tek merkezî yönetici tarafından yönetilme zorluğu ortaya çıkmıştı. Hem Türkler, hem de İranlı liderler tarafından tehdit vardı. Ayrıca, hilâfetin Arap kökeninden çıkarılması zorunluluğunu savunan bir yöneliş doğmuştu. Bu yönelişin karşısına, İslâm-Arap yönetiminin güçlendirilmesini savunan bir yöneliş çıkmıştı. Maverdî'nin görüşleri, işte bu yönelişin açık bir örneği olarak doğmuştur. O, hilâfetin temellerinden biri olarak Kureyş'e mensup olma şartına dönüş zorunluluğunu vurgulamıştır.

Maverdî'nin tefsir ve fıkıh alanında pek çok eseri vardır. En önemlisi *el-Hâvî'l-Kebîr*'dir, yirmiüç cilt tutmaktadır. Ancak bizi ilgilendiren, siyaset alanındaki eserleridir. Bunların en önemlisi, devletin dayandığı bütün temelleri içeren tam genel bir düstur niteliğinde sayılan *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye*'dir. Hilâfet, vezirlik, valilik, cezalar, yargı, hisbe vb. konuları ele almıştır. Bu eser, İslâm siyasî düşüncesindeki en önemli klasiklerden biri sayılır. Onun ayrıca, *Edebu'l-Vezîr* adıyla basılan *Kavânînu'l-Vizâra* adında başka bir kitabı daha vardır. Bunların yanısıra, henüz yayımlanmamış iki kitabının adları, *Nasîhatu'l-Mulûk*[4]

4. Paris'te millî kütüphanede, 2447 numarada altmışüç sayfalık bir yazma halindedir. (Bu eser sonradan yayımlanmıştır: *Nasîhatu'l-Mulûk*, Yay. Fuad Abdulmun'im Ahmed, İskenderiye 1988, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia).
Ayrıca, Bağdat'ta da yayımlanmıştır: *Nasîhatu'l-Mulûk*, Bağdat 1986, Vizâratu'l-İ'lâm, Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme.)

ve *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer*'(*)dir. Ayrıca, ona nisbet edilen başka bir kitap daha vardır: *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'l-Âdâbi's-Siyasiyye.*(**)

2. Siyasî Düşüncesi:

A- Devletin Doğuşu ve Dayandığı Temeller:

Devletin doğuşu konusunda Maverdî, insanın tabiatı icabı medeni, yani başka kişilere muhtaç olduğunu benimser. Çünkü, insanın bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Bu, daha önce Platon ve Aristo'nun açıkladığı görüşün aynısıdır. Ancak, yeni olan, Maverdî'nin bu başlangıca dinî bir faktörü eklemesidir. Maverdî, zaaflarını ve kendisine muhtaç oluşlarını hissetmeleri için Allah'ın bireyleri âciz olarak yarattığını açıklamıştır. O, ihtiyaçlarını giderme çabasında insanın diğer bireylerle ilişki kurma ve yardımlaşmaya öteki canlılardan daha muhtaç olduğunu belirtmiştir. Allah, azgınlaşmaması ve büyüklenmemesi için, kendisinin bir emri ve *insana nimetlerinden biri* olarak insanı âciz yaratmıştır. Ancak, aynı zamanda da insana, dünya ve âhireti birleştirerek mutluluk yolunu gösterebilen aklı da ihsan etmiştir.[5]

(*) Bu eser de yayımlanmıştır: Maverdî, *Teshîlu'n-Nazâr ve Ta'cîlu'z-Zafer fi Ahlâki'l-melik ve Siyaseti'l-Mulk,* Beyrut 1987, Daru'l-Ulûmi'l-Arabiyye.

(**) Bu eser yayımlanmıştır: Maverdî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'l-Âdâbi's-Siyasiyye,* Yay. Fuad Abdulmun'im Ahmed, İskenderiye 1977, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia.

5. Maverdî, *Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn,* Yayımlayan: Mustafa es-Sekkâ, Kahire 1959, Mektebetu'l-Halebî, s. 116-117.

Maverdî, bireylerin farklı, farklılığın da yardımlaşma sebebi olduğunu belirtmiştir. Farklılıktan doğan yardımlaşma bireyleri devlet denilen şeyi oluşturmaya yöneltir. Maverdî, genel olarak bütün dünyanın, özel olarak da siyasî anlamda devletin temellerini kısaca şöyle açıklamıştır:

1) *Uyulan Din:* Din, bireylerin durumunu yükseltir, onları arzu ve heveslerinden alıkoyar, gönüllerine hükmeder ve durumlarını güçlendirip düşmanlarınca korkulan bir gözetleyici olur.

2) *Güçlü Otorite:* Farklı kalpleri bir araya getirir ve zâlim kişileri korkutur.

3) *Kapsamlı Adalet:* Yakınlığa çağırır, itaate yöneltir ve malların artmasına yol açar. Maverdî, adaletin, insanın kendisine karşı adaletiyle başladığını, sonra başkalarına karşı adaletin geldiğini belirtmiştir. İnsanın kendisine karşı adaleti, nefsini iyiliklere yönlendirmek ve kötülüklerden alıkoymaktır. Başkasına karşı adalet ise, hükümdarın vatandaşa, başkanın emrindekilere adaleti gibi alttakilere adalet, vatandaşın hükümdara adaleti gibi üsttekilere adalet ve denklerine adalet olmak üzere üç türlüdür. Maverdî, adaletin itidal (denge), erdemin de iki kötülüğün ortası olduğunu belirtmiştir.[6]

4) *Genel Güven:* Bu, gönüllerin doygun, zayıfların yakın, korkunun kalkmış ve cana, mala ve aileye karşı güvenin tamamlanmış olduğu dördüncü temeldir.

---

6. Maverdî, *a.g.e.*, s. 127.

5) *Sürekli Bolluk:* Bu, *"dünya iyiliğinin ve ondaki durumların düzgünlüğünün en güçlü etkenlerindendir. Çünkü, güven ve cömertlik doğuran zenginliğe yol açar. Oysa kuraklık, kötülüğe götürür."* Bolluk ile kuraklık arasında, —söylemek doğru olursa— karşıt besleme sözkonusudur. Bu bağlamda bolluktan kastedilen, kazançta ve maddelerdeki (üretimdeki; bununla gerçekte ekonomik refahı kasteder) bolluktur.

6) *Geniş Emel:* (Yaşama Sevinci): İlerlemeye yöneltir, yaşama ve sürekliliğin güdüleyicisidir.

Öyleyse devlet, uyulan din, güçlü otorite, kapsamlı adalet, genel güven, sürekli bolluk ve geniş emele dayanır.

Devletin Temelleri
1) Uyulan din
2) Güçlü otorite
3) Kapsamlı adalet
4) Genel güven
5) Sürekli bolluk
6) Geniş emel

Şu halde, Maverdî'ye göre devletin temeli oluşu itibarıyla bu temeller bulunduklarında devlet düzgün olur, bazısının veya hepsinin bozulması halinde ise devlet de bozulur.

B- Yönetim Sistemi:

Belirttiğimiz üzere, Maverdî, ikinci Abbasî asrında İslâm devletinin çöküş ve yıkılışına tanık olmakla birlikte, lider halîfenin gerek İran'lılar, gerekse Türkler tarafından doğan yeni yönelişlerin karşısında yer alması için Kureyş'li Arap olması zorunluluğunu vurgulama girişiminde gerçekçilik ve siyasî olgunun düzeltilmesi çabasıyla belirginleşmiştir.

Maverdî, imamın merkezde olduğu bir yönetim sistemi ortaya koymuştur. Daha sonra şu görevliler, yer alır: Tefvîz veziri, tenfîz veziri, bölge ve il valileri (valilik), ordu komutanı (cihad emirliği), savunma valisi, kadı, mezâlim valisi, nesepleri gözetleme valisi, namaz imamlığı valisi, zekât valisi, muhtesib.[7] Maverdî, en önemlilerini açıklamakla yetineceğimiz bu görevlerin her birini, devletteki yerini ve rolünü açıklayarak ele alıp incelemiştir.

C- İmamet (Devlet Başkanlığı):

I. Nitelikleri ve Seçilmesi:

İmamet kelimesiyle halîfe, en yüksek başkan, hükümdar veya devlet liderinin makamı kastedilir.

> "İmamet; dini korumada ve dünyayı yönetmede nübüvvet hilâfeti için konmuştur."[8]

---

7. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye,* Yayımlayan: Muhammed Fehmî es-Sercânî, Kahire ty. Mektebetu't-Tevfîkıyye (Türkçe'ye çevrilmiştir: Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniye,* Çev. Ali Şafak, İstanbul 1976, Bedir Yayınevi).
8. Maverdî, *a.g.e.,* s. 5.

Buna göre, imam, hem dinî, hem de siyasî lider sayılır. Maverdî, imametin vacip oluşu, yani icma ile vacip oluşu ve bunun aklen mi, şer'an mı vacip oluşu[9] gibi pekçok meseleyi ele aldığı gibi, konuya iki açıdan bakma zorunluluğunu açıklayarak imamın seçiliş yolunu da ele almıştır:

1) **Seçim Kurulu (Ehlu'l-İhtiyar):**[10] Bunlar ümmetin imamını seçeçek kişilerdir. Maverdî, seçim kurulu üyelerinde üç şartın bulunması zorunluluğunu belirtmiştir:

a) Bütün şartlarıyla adalet,[11]
b) İlim sahiplerinden olma zorunluluğu,
c) Bilgelik sahiplerinden olma zorunluluğu.

Bütün bunlar, imamın seçimini iyi yapmaları içindir.

İmâmet Seçiminin Unsurları

Seçim Kurulu (Ehlu'l-İhtiyar, Ehlu'l-Hall)

İmamet Ehli (Ehlu'l-İmâmet)

9. İmametin aklen vacip oluşu, akıllı kişilerin tabiatında, kendilerini birbirlerine haksızlık etmelerini önleyen ve çekişme durumunda aralarını bulan bir lidere teslim olma duygusunun bulunması demektir. Yani, vacip oluş, bir sonuçtur. Çünkü, yöneticiler olmasaydı, işler karışık, bireyler de kargaşa içinde olurdu.
İmametin şer'an vacip oluşu, imamın bazı şer'î işler yapması esasına dayanır. Şeriat, işlerin dindeki veliye verilmesini belirtir. Bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 5.
Halbuki, ulu'l-emr'e itaatin vacip oluşunu belirten nas (âyet) vardır: "Allah'a itaat ediniz, peygambere itaat ediniz, içinizden ulu'l-emr'e itaat ediniz." (Nisa, 4/59). Bu, itaat edilecek ulu'l-emr'in bulunması zorunluluğunu gerektirir ki bu, zımnen bir vacip oluştur.
10. Maverdî, *a.g.e.*, s. 6.
11. Müslüman olmak, hürriyet, erkeklik, erginlik, takva, iffet ve doğruluktan oluşur.

2) **İmâmet Ehli (Ehlu'l-İmâme):** Öte yandan Maverdî, imamet ehlini, yani imam seçilecek kişileri de ele almıştır. Maverdî, bunlarda yedi şartın bulunmasını ileri sürmüştür:

a) Bütün şartlarıyla adalet,

b) Olay ve hükümlerde ictihada ulaştıran bilgi,

c) İşitme, görme ve konuşma gibi duyu organlarının sağlığı,

d) Hareket etmeyi ve çabuk kalkmayı engelleyen noksanlıktan organların sâlim oluşu,

e) Halkı yönetmeye ve kamu yararını sağlamaya götüren görüş,

f) Ülkeyi korumaya ve düşmanla savaşı sağlayan şecaat ve cesaret,

g) Nesep, yani Kureyş'ten olmak.[12]

O, görüşlerin satır aralarında, yöneticinin kuvvet ve adaleti birleştirmesini vurgular.

Hilâfet (imamet) konusunda Maverdî, gerçekleşmesi için bulunması gerekli nitelikleri açıklayarak bey'atla ilgili konuları da ele alır:

Bey'at, ya ehlu'l-hall'in (seçim kurulu) seçimiyle ve akdiyle, ya da öncekinin veliahd belirlemesiyle olur: Yö-

12. Maverdî, Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisine dayanarak Kureyş'e mensup olmanın vacipliğini belirtir: "Kureyş'liyi öne geçirin, onun önüne geçmeyin."
Ayrıca, bu konuda icma bulunduğunu da belirtir. Daha önce de belirtildiği gibi, gerçekte, nesep şartı konusunda görüş ayrılığı vardır. Bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 6.
Ayrıca bkz. Mehmet Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (Ankara 1978), s. 121-213.

neten ile yönetilen arasındaki ilişki, imam veya yönetici ile ehlu'l-hall arasındaki sözleşme veya akide esasına dayalıdır. İslam ümmetince yapılan akide, bu ilişkiyi düzenleyen karşılıklı haklar ve görevleri içerir. Bu akidde birinci taraf en önemli görevlerini yerine getirmeye söz verir. Bu, dini korumak ve dünyayı yönetmektir. Bu akid, pek tabiîdir ki devleti kuran sosyal bir sözleşme değil, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi düzenleyen hükûmetle ilgili bir sözleşmedir.[13]

II. Hakları ve Görevleri:

a- Ümmetin İmamdaki Hakları:

Maverdî, ümmetin kendisindeki haklarını, ümmete karşı da görevlerini oluşturan on maddede belirtmiştir:[14]

1- Dini, sabitleşmiş esaslarına ve ümmetin selefinin icma ettiğine göre koruma, özellikle bid'atlerin kökünü kazıma,

2- Çekişmeliler arasında hükümleri uygulama ve mazlumlara hakkını verme; böylelikle, zâlim tecavüz etmesin, mazlum zaafa uğramasın.

3- Bireylerin geçimini sağlamaları ve yolculuklarda güven içinde olmaları için malların ve kadınların korunması,

4- Mahrem varlıkların ve hakların korunması için sınırların kollanması,

---

13. Sosyal bir sözleşme olduğu konusunda bkz. Reslân, *a.g.e.*, s. 184-186.
14. Maverdî, *a.g.e.*, s. 16-17.

5- Ülkenin düşmandan güvende olması için, sınır kalelerinin ve boylarının korunması,

6- Cihad: Davetten sonra İslâm'a karşı direnenle müslüman veya zimmet ehli oluncaya kadar cihad etme.

7- Korkmadan ve haksızlık etmeden nas ve ictihadla belirlenmiş şer'î esasa göre fey (kamu geliri) ve zekâtları tahsil etmek,

8- Eksik ya da israf olmaksızın atâ (maaş) ve beytülmalden hak edilen diğer şeyleri belirlemek ve zamanında ödemek,

9- İşlerin sağlam, malların korunmuş olması için, güvenilir ve dürüst kişileri yapacakları işe ve vekil kılındıkları mala tayin etmek,

10- Ümmeti yönetmenin ve dini korumanın sağlam olması için işleri ve durumları bizzat denetlemek, bir zevk veya ibadetle meşgul olarak başkalarına havale etmemek; yoksa güvenilir hıyanet eder, dürüst aldatır.

Maverdî, imam, ümmetin kendindeki haklarını oluşturan bu görevleri yaptığında, onların leh ve aleyhindeki Allah hakkını yerine getirmiş olacağını, dolayısıyla onlarda hakları bulunacağını açıklar.

b- İmamın Ümmetteki Hakları:

Bunlar, itaat ve destekle kendini gösterirler, ümmetin imama karşı görevlerini oluştururlar. Ancak bu haklar, imamın görevlerini yapmasının bir sonucu olarak doğar. Maverdî, görevlerin haklardan önce geldiğini ve meşruluğunun temeli olduğunu belirtmiştir. İmama ait bu haklar konusunda belirleyici bir esas koymuştur. Bu,

durumun aynen sürmesi şartıdır, kendi deyişiyle *"durumu değişmediği sürece"*dir.[15] Bu, görevini gereği gibi yapmaktan alıkoyan değişmedir. İmamın, imamlıktan çıktığı durumları tek tek saymıştır: Bunlardan bazısı adaletine bir bozukluğun gelmesi, bazısı da bedenindeki bir eksikliktir. Birinci durum, kendisini fıskta gösterir. Bu, ya arzularına (şehvetine) uyması, yani yasakları işlemesi, ya da şüphelileri işlemesi sebebiyle olur. Şüphenin imamı imamlıktan çıkarıp çıkarmadığı konusunda tartışma bulunmakla birlikte, şehvete uymanın imametin kurulmasını ve sürdürülmesini engellediği konusunda ihtilaf yoktur. —Buna bağlı olarak da, şehvete uyanı imamlıktan çıkarır.— Ayrıca, adaletine döndüğünde yeni bir akid yapılmasını da gerektirir.

İkinci durum, bedendeki bir eksiklikle ilgilidir. Bunu üç şekilde açıklar:

a) Duyu organlarındaki eksiklikle ilgili olanlar: Bunlar, aklın ve görme duyusunun yitmesinde kendini gösterir. Sağırlık ve dilsizlik, imamet akdini engellemekle birlikte, iyi yazdığı takdirde, görevin sürdürülmesi tartışmalıdır. Burnun koku duyusunu kaybetmesi ve tat alma duyusunun gitmesi, imamet akdini de, sürdürülmesini de engellemez, çünkü bunlar şahsî lezzetlerle ilgilidir.

b) Bedendeki bazı kusurlar, organlarla ilgilidir: Bunlardan özellikle iki elin ve ayağın kaybedilmesini zikreder. Bunlar, imamet akdini de, sürdürülmesini de engeller. Çünkü iş ve davranışa etkilidirler.

---

15. Maverdî, *a.g.e.*, s. 18-20.

c) Sonuncusu, imamın irade hürriyet ve davranışını kaybettiren kısıtlama veya baskı yoluyla davranış eksikliğidir. Bu, hem imamet akdini, hem de sürdürülmesini engeller.

Kısacası, Maverdî, imamın görevlerini yapmasının önemini ve bu sırada ümmetin yararının sürdürülme garantisini belirtmiştir. İmamet, ümmet ile imam arasındaki ümmetin çıkarıyla ilgili şartlara dayalı bir akitleşme sonunda doğar. Bu şartlarda ümmetin çıkarını ortadan kaldıran bir bozukluk doğarsa, akid feshedilmiş sayılır. Bu, egemenliğin gerçek sahibi ümmetin çıkarı içindir.

Maverdî, açıkladığımız gibi, devlette yönetim şeklini de ele almıştır; yani, sadece imam, halîfe ya da yönetenin şahsıyla ilgilenmemiş, vezirlerden kadılara, bölge valilerine ve başkalarına kadar bütün yardımcılarıyla da ilgilenmiştir. Bunları, birkaç kısımda ele almıştır:[16]

a) Görevi, genel işlerde genel nitelikli olanlar: Bunlar, vezirlerdir. Çünkü onlar, hiçbir sınırlama olmaksızın bütün işleri yaparlar.

b) Görevi, özel işlerde genel nitelikli olanlar: Bunlar, bölge ve il valileridir.

c) Görevi, genel işlerde özel nitelikli olanlar: Bunlar, başkadı, ordu müfettişi, sınır komutanı, haraç tahsildarı ve zekât tahsildarlarıdır.

d) Görevi, özel işlerde özel nitelikli olanlar: Bunlar, bölge kadısı ve haraç tahsildarıdır.

---

16. Maverdî, *a.g.e.*, s. 22.

Kamu Görevlileri		
	Görevin Niteliği	Görevli
1	Genel işlerde genel nitelikli	Vezirler
2	Özel işlerde genel nitelikli	Bölge ve il valileri
3	Genel işlerde özel nitelikli	Başkadı ordu müfettişi, sınır, komutanı, haraç ve zekât tahsildarı
4	Özel işlerde özel nitelikli	Bölge kadısı ve haraç tahsildarı

D- Vezirlik ve Vezir:

I. Türleri ve Nitelikleri:

Maverdî, vezirlik konusunu ele alıp incelemiştir. Anlamının üç kökten türemiş olabileceğini belirtir:

a) Vizr kökü: Ağırlık demektir. Çünkü vezir, hükümdarın yönetim yüklerini taşır.

b) Ezr kökü: Sırt demektir. Çünkü vezir, sırtın vücudu desteklemesi gibi destekler.

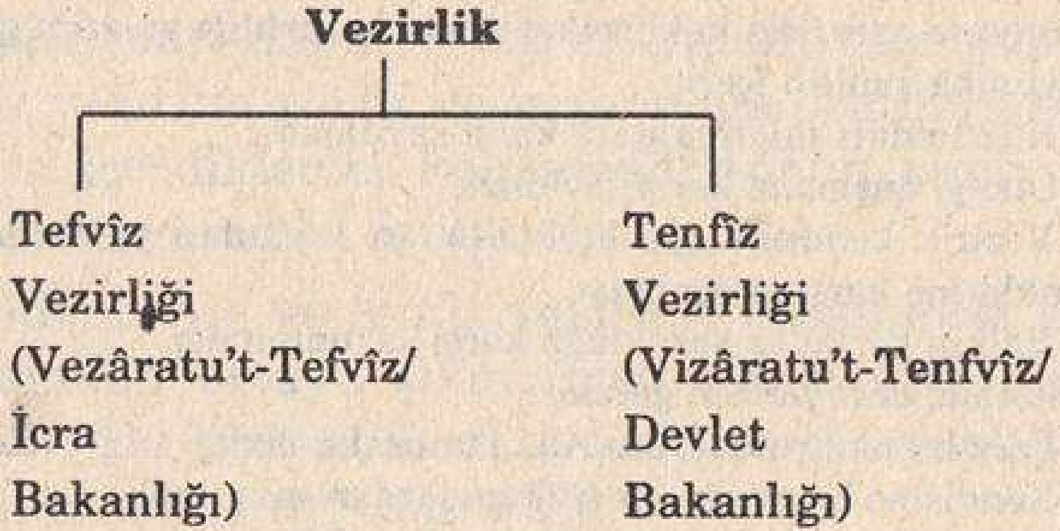
c) Vezr kökü: Sığınak demektir. Çünkü hükümdar, onun görüşüne ve yardımına sığınır. *"Zira, siyasetin yürütülmesi ona aittir, mallar ona havale edilmiştir."*[17] Ona göre, *bütün bu anlamlar,* işleri tek başına, yürütmeyi içermez.

17. Maverdî, *Kavânînu'l-Vizâra,* s. 61-62.

Maverdî'ye göre vezir, hem yöneten, hem de yönetilendir, yani hem itaat eder, hem de itaat edilir. O, hükümdara (yönetene) itaat eder, halk tarafından itaat görür.[18]

Maverdî, yürüten açısından vezirlik görevinin önemini vurgular. Çünkü vezirliği yürüten, biri hükümdar veya yönetici, öteki halk tarafından boynuna çekilmiş iki kılıca boyun eğen gibidir. Buna bağlı olarak, şu esaslara dayanan önemli bir makamdır.[19] a) Dindarlık, b) Söz ve eylemlerde adalet, c) Ehil kişileri göreve getirme, d) Söz ve tehdidini tutma, e) Ciddiyet, f) Doğruluk.

Maverdî, vezirliğin iki türünü ayırır: a) Tefvîz vezirliği, b) Tenfîz vezirliği.



Tefvîz vezirliği, imamın bazı işleri, yönetimde kendisine yardımcı olacak biçimde vezire bırakmasına dayanır. Bu işleri, bütün tek başına yürütmek yerine ona bırakır.[20]

---

18. Maverdî, *a.g.e.*, s. 44.
19. Ayrıntı için bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 46-60.
20. Tefvîz vezirliğini şöyle tanımlıyor:
"Tefvîz vezirliği, imamın, işlerin yönetimini görüşüyle ve ictihadına göre yürütecek birine bırakmasıdır." Bkz. Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 23.

Tefvîz vezirliğinin şartları, önemi dolayısıyla nesep şartı dışında aynen imamın şartlarıdır. Maverdî, bu göreve seçilecek kişideki yeterliği, belirtilen imamet şartlarına ek bir şart olarak vurgular; yani, vezir yeterli ve

---

Ona göre tefvîz vezirliği, işleri akidle (tenfîz ve ikdam şartlarını içerir), halle (savunma ve sakınma şartlarını içerir), tayin ve azille yürütmektir.
Tenfîz, (uygulama) şunları içerir:
a) Hükümdarın çıkardığı emirleri uygulama,
b) Ülke işleriyle ilgili olarak vezirin görüşünün gerektirdiğini uygulama,
c) Görüşlerine bıraktığı ve ictihadlarına devrettiği işlere bakan naiplerinden (görevlilerin) çıkanları uygulama,
d) Alıştıkları gelenek ve ilişkilerine göre halkın işlerini yürütme.
İkdam (atılganlık), siyasetten veya onun şartlarındadır. Yararları sağlamayı ve zararları kaldırmayı içerir, kararlılığı ve azmi gerektirir.
Savunma şunları içerir:
a) Hükümdarı saldırganlara karşı savunma,
b) Ülkeyi düşmana karşı savunma,
c) Vezirin kendisini (ya korkutan, ya korkulan ya da baskıcı olan) denklerine karşı savunması,
d) Halkın korku ve bozukluğa karşı savunulması.
Sakınma, dört yönden gerekir:
a) Farz kıldıklarında Yüce Allah'tan sakınmak,
b) Kendisine bıraktığı işte hükümdardan sakınmak,
c) Karşılaştığı olayda zamandan sakınmak,
d) Düşmanların üstünlüğünden ve kurnazların tuzağından sakınmak.
Tayin, kendisine özgü yeni kurallar koymayla ilgili takrîr (kararlaştırma) tayini veya kural ve gelenekleri yerleşmiş konularda, tayin ettiği ve yerine geçirdiği kişileri kaideler koymasıyla ilgili tedbîr (yönetme) tayini olabilir.
Azil, iki türlüdür:
a) Sebepsiz olabilir. Maverdî'ye göre bu, siyasetin dışındadır.
b) Sebepli olabilir. Bunu, hıyanet, âcizlik, yazma kusuru, iş bozukluğu, yumuşaklık, otoritesizlik, daha iyi yapana muhtaç olunacak biçimde ehliyetli birinin bulunması, kusurluluk gibi pek çok sebebini açıklayarak ele alır.
Ayrıntı için bkz. Maverdî, *Kavânînu'l-Vizâra,* s. 64-123. (Bu unsurların her biri için özel bir fasıl açmıştır.)

güçlü olmalıdır.[21] Tefvîz vezirliğinde, bir yandan işleri tek başına yürütmemesi için vezirin yöneticiye bilgi vermesi, öte yandan da yöneticinin doğru vezirin yaptıklarını kabul etmesi için işlerini kontrol etmesi ve denetlemesi gerekir. Kesin otorite, imamın elindedir. Bu, kimi işlerinde yardımcısı durumundaki tefvîz vezirliğini imametten ayıran noktadır.

Tenfîz vezirliğine gelince, hükmü daha zayıf, şartları daha azdır. Çünkü bu konudaki değerlendirme, imamın görüşüne ve yönetimine verilmiştir. Vezir, imam ile halk ve emirlerini uygulayan personel arasında bir aracıdır.[22] Ama, karar alamaz. Buna bağlı olarak, tefvîz vezirliğinde kılıç ve kalem yeterliği bulunmakta ve daha geniş yetkili, emri daha ve etkili olmakla belirginleşirken, tenfîz vezirliği görüş ve kararlılığa özgüdür, tefvîz vezirliğinin içerdiklerini kapsamadığından daha özeldir.[23] O, kalem ve kılıca muhtaçtır.

Şu halde, tefvîz ve tenfîz vezirleri arasındaki görev ve iş açısından ortaya çıkan bazı temel farklılıkları açıklamıştır. Bu farklılıklardan birincisinin yaptığı görevin öneminin boyutu tanınabilir:

1- Tefvîz veziri, mezalim davalarında doğrudan hüküm verebilirken, tenfîz vezirinin yetkisi yoktur.

2- Tefvîz veziri vali tayin edebilirken, tenfîz veziri edemez.

---

21. Maverdî, *a.g.e.*, s. 23.
22. Maverdî, *a.g.e.*, s. 27.
23. Tenfîz vezirliğinin görevi, tefvîzin genelliğinden dört kanunla sınırlıdır:
   a) Hükümdar ile ülke halkı arasında elçilik (kapıcılığın aksine),
   b) Görüş ve danışma,
   c) Vezirin hükümdarla (gözü kulağı olacak biçimde) ilgilenmesi,
   d) Vezirin hükümdarın çıkarlarını gözetmesi.

3- Tefvîz veziri, ordu hazırlama ve savaşla ilgili işleri yürütebilirken, tenfîz veziri bu yetkiye sahip değildir.

4- Tefvîz veziri, hem harcama, hem de tahsilde beytül-mal konusunda tasarrufta bulunabilirken, tenfîz veziri bulunamaz.

Tefvîz veziri ile tenfîz veziri arasında ayrıca tayin ve azil konusunda da farklılıklar vardır:[24]

1- Hükümdar, tefvîz vezirini, hem kendi, hem de halkın hakları konusunda, tenfîz vezirini ise sadece kendi hakları konusunda tayin eder: çünkü birincisi, emirleri görüşüne göre uygular, ikincisi ise hükümdarın ona verdiği emirleri uygular, onları kendi değil, hükümdarın görüşüne göre yürütür.

2- Tefvîz veziri, kararlarının ve eylemlerinin geçerlilik temeli olan bir akde (kararname) muhtaçtır. Tenfîz veziri ise herhangi bir akde muhtaç değildir. Çünkü o, hükümdarın emrini uygulamakla görevlidir.

3- Tefvîz veziri, kendisine bırakılan konuda yürüttüğü işten sorumludur. Tenfîz veziri ise, yürütmekten sorumluysa da, işten sorumlu değildir.

4- Tefvîz veziri, söz veya bu anlamdakiyle (yani affedilmesiyle) görevinden azledilebilir, görevi kendi bırakamaz. Çünkü o, işleri doğrudan yapma hakkına sahiptir. Yaptığı işi hak sahibine veya ona bırakana iadesi gerekir. Tenfîz veziri ise görevinden istifa edebilir. Çünkü o memurdur, geri vermek için elinde yetki yoktur.

---

24. Maverdî, *age*, . 133-134

II. Hükümdarın Vezirdeki Hakları:[25]

Maverdî, tefvîz veziri ile tenfîz vezirini hükümdarın vezirdeki hakları noktasında birleştirmiştir. Bunları, şöyle sayar:

"1- Vezirliğin yüklerini kaldırmalı,

2- Üzüntü ve yorgunluğu yenmeli, öfke ve hoşnutluğa dayanmalı,

3- Hükümdarın iyiliğine şükredici, kötülüğüne özür dileyici olmalı,

4- Gizlediğinde iyiliklerini açığa çıkarması, açığa çıkardığında kötülüklerini gizlemesi,

5- Ona itaatte dürüst niyetli olmalı, görmediği yerde, gördüğü yerdeki gibi olmalı,

6- Dostluk gösteren kişiler konusunda hükümdara karşıt olmamalı, düşürdüğü ve yükselttiği kişiler konusunda onu şüpheye düşürmemeli,

7- Rütbesinde hükümdara benzemekten ve onun görüntüsünü kendisine taşımaktan sakınmalı, onun gibi giyinmemeli, onun binitlerine binmemeli, onunkiler gibi hizmetçi kullanmamalı. Çünkü hükümdar örnek alınırsa yakınlık duyar, kendisine benzenirse öç alır.

8- Hükümdarın aleyhine değil, lehine çalışmalı."

Maverdî, hangi türden olursa olsun vezirlere şu konularda öğüt ve tavsiyelerde bulunmuştur:[26] Allah'a itaat; sultana itaat; yardımcılarını iyi seçme ve sınama; insanlar, hükümdarlarının inancı üzere olduklarından, vezirin de bütün yardımcılarının benzemesi için pis işlerden kendini uzak tutması gerekir; işlerin aralıksız sürdürülmesi, boşluk: dinlenme ve çalışma, merhamet,

25. Maverdî, *a.g.e.*, s. 136-139.
26. Ayrıntı için bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 140-163.

tevazu, şükür ve sabır, iyilik ve kararlılık, danışma: güvendiğine danışır, sırları için ancak dinine ve sırdaşlığına güvendiğini seçer, övgü münafıklık pazarıdır, sultanı övme ve halka teşekkür, insanların ihtiyaçlarını karşılama, mazlumun bedduasından sakınma, heveslerine uymaktan uzak duruş.

Maverdî'nin, zimmînin (gayri müslim ve tandaşın), tenfîz veziri olabileceği görüşünü savunduğunu belirtmeliyiz. Ancak, tefvîz vezirliğini, tıpkı imamet gibi müslümana özgü kılmıştır. Ayrıca, her iki vezirliğe de kadınların tayin edilemeyeceğini de vurgulamıştır. Vezirliği tıpkı imamet gibi erkeklere özgü kılmıştır.

E- Bölge ve İl Valileri:

Maverdî, valilere birtakım görevler vermiştir. Bunların başında, askeri yönetme, hükümlere (davalara) bakma, haracı tahsil etme, dini koruma, Allah ve kul haklarıyla ilgili cezaları uygulama, cuma imamlığı, işi denetleme ve çevresinde bulunuyorsa düşmanla savaşa asker gönderme yer alır.

Maverdî, ayrıca cihad emirliği, kadılık, mezâlim görevi gibi kamu görevlerini de ele alıp incelemiştir. Bizi burada ilgilendiren, incelenişinde önder olduğu hisbe kurumudur.

F- Hisbe:

Maverdî, devletteki kamu görevlerinden biri olarak hisbeyi ele almakta İbn Teymiye'yi geçmiştir. Hisbe, iyilik terk edildiğinde iyiliği emretme, kötülük yapıldığında kötülükten alıkoymadır. Şöyle diyor:

"Hisbe, terki ortaya çıktığında iyiliği emretme, yapıldığı ortaya çıktığında kötülükten alıkoymadır."[27]

Maverdî, bütün bireylerin iyiliği emredebileceklerini belirtir; yani, bizzat Kur'an nassına göre[28] iyiliği emretme, gönüllü bir iş olarak bütün bireylere açıktır. Ancak o, gönüllü ile muhtesib (kamu görevlisi) arasında bazı farklılıklar bulunduğunu belirtmiştir: Bu konuda görev yapma, muhtesib için farzdır, gönüllü için caizdir. İnsanlar muhtesibe başvurur, gönüllüye başvurmaz. Muhtesib, kendisine bir dava iletene cevap vermek zorundadır, gönüllü için bu zorunluluk yoktur. Muhtesibin, ortadan kaldırmak için açık kötülükleri, yapılmasını emretmek için terkedilen iyilikleri araştırması gerekir, bunlar gönüllü için zorunlu değildir. Ayrıca, muhtesib, işinde yardımcı olacak kişileri tayin edebilirken, gönüllünün bu yetkisi yoktur. Ancak, muhtesib ile gönüllü arasındaki gerçek farklılık, görevinden dolayı muhtesibin beytülmalden maaş almasıdır. Gönüllü ise, kötülükten alıkoyduğu için maaş almaz. Muhtesib, şeriatı değil örfü ilgilendiren konuda görüşüyle ictihad edebilirken, gönüllünün bu yetkisi yoktur.

Maverdî, muhtesib için belli şartlar ortaya koymuştur. Bunların başında; hür, âdil, görüş sahibi, keskin, din konusunda sert, açık kötülükleri bilen biri olması gelir.

Hisbe ile kaza (yargı) ve mezâlim arasındaki ittifak ve ayrılık noktalarını hisbenin kaza ile mezâlim arasında yer aldığını belirterek bitirir.

---

27. Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye,* s. 270, ayrıntı için bkz. s. 270-291.
28. Bu konuda şu âyete dayanır: "Sizden iyiliğe çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan bir topluluk olsun." (Âl-i İmran, 3/104)

Hisbe, Maverdî'nin açıkladığı üzere, iki noktada kaza ile benzerlik gösterir: Muhtesibe dava açılabilir, o da davayı dinleyebilir: Yani, kendisine başvurulabilir ve dava açılabilir. Öte yandan, üstündeki borçtan kurtulmak için davalıyı zorlayabilir. İki noktada ise hisbe, kazadan ayrılır ki bunlar, onun açısından kaza hükümlerinden noksanlığı yansıtır: Açık kötülük çerçevesinin dışında kalan genel davaları dinleyemez. Böylece, belli alanda sınırlılıkla belirginleşir. Öte yandan muhtesib —kadı'nın aksine— yemin veya delil dinlemeye muhtaç işlere bakamaz.

Hisbe, iki noktada kaza hükümlerinden üstündür: Hisbe görevlisi, davacı biri gelmese de emrettiği iyiliği, alıkoyduğu kötülüğü denetleme yetkisine sahiptir. Oysa kadı, davayı kendisinden dinleyebilmek için bir davacı gelmeden hüküm veremez. Öte yandan, muhtesibin kötülüklerle ilgili otorite ve yetkileri mutlaktır, oysa kadı bu yetkiye sahip değildir: *"Çünkü hisbe, korkutmak..., kaza ise adalet için kurulmuştur."*[29]

Son olarak hisbe, mezâlim göreviyle, iki noktada birleşir: Her ikisi de otoriteye ve kuvvetin kesinliğine bağlı korkuya dayalıdırlar. Yine, her ikisinin de iyiliğin sebeplerine, açık saldırının ortadan kaldırılmasına sarılıp girişme hakkı vardır. Ancak hisbe, iki noktada mezâlim görevinden ayrılır: Sonuncusunun mertebesi daha yüksektir. Ayrıca, mezâlim görevlisi hüküm verebilirken, muhtesib bu yetkiye sahip değildir.

---

29. Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 273.

6- Divan (Dîvanu'l-Atâ):

"Divan, iktidar (saltanat) hukukuyla ilgili iş ve malların ve bunları yapan asker ve görevlilerin korunması için kurulmuştur."[30]

3. Siyasî Düşünceye Katkıları:

Maverdî, siyasî düşünceye en önemli katkısı sayılan, siyasî araştırmalarıyla belirginleşmiştir. Fıkıh ya da felsefe ile karıştırmaksızın saf siyasî görüşler sunmuştur. Görüşleri esasen halîfenin şahsı ve nitelikleri çevresinde gelişmemiştir. İslâm devletindeki gerekli kurucu yönleri açıklamak suretiyle, kurum çerçevesine varmıştır. Buna göre Maverdî, temellerini belirlediği kurumcu alana katkı yapan müslüman siyasî düşünürlerin en önemlisi sayılır. O, sadece genel açıklamalarla yetinmemiş, yönetim kurumlarının çeşitli yönlerini ayrıntıyla ele almıştır. Bu konuda, hem müslüman, hem de Batılı siyasî düşünürlerden önceliği vardır. Bu bağlamda, özellikle otoritenin sözleşmeye dayalı temelini vurgulamasını belirtmeliyiz.

Maverdî'nin vezirlik (bakanlık) ve kanunlarıyla ilgili görüşleri, siyasî düşüncede açık etkisi olan en önemli katkılarındandır. Tefvîz veziri ile tenfîz veziri arasındaki ayırımının değeri açıkça ortaya çıkıyor: Çağdaş kurumlarda bakanlıklı bakan ve bakanlıksız bakan veya devlet bakanı olarak bilinir olmuşlardır.

Ayrıca Maverdî, bir kamu görevi olarak hisbeyi inceleme alanında önder olmuştur. Bu konudaki görüşleri,

30. Divan ve adlandırılış sebebi için bkz. Maverdî, *a.g.e.*, s. 226.

konuyla ilgili görüşleri daha geniş üne kavuşan İbn Teymiye'den daha öncelikli, daha kapsamlı ve daha ayrıntılıdır.

Son olarak, Maverdî'nin özgün katkılarından birisi, güvenliği, devletin dayanaklarından biri olarak kavrayışıdır. Bu kavram, yirminci yüzyılın son yıllarında siyasî ilimlerin ve genel olarak siyasî kurumların ilgi odağı olmuştur.

Dördüncü Bölüm

GAZALÎ
(450-505 / 1058-1111)

1. Hayatı ve Düşüncesinin Oluşumu:(*)

İslâm düşüncesinin en büyük şahsiyetlerinden biri sayılır. Yüzotuzbire varan pekçok yazısı, zaman geçtikçe büyük etki bıraktı. Bu yazıların en önemlisi, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'dir. *Fatihatu'l-Ulûm, el-Munkız mine'd-Dalâl*, siyasî görüşlerini içeren *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mulûk, el-İktisad fi'l-İ'tikad* ve filozoflara saldırdığı *Tehâfutu'l-Felâsife* de en ünlü kitaplarındandır. Mukayeseli dinler alanında en önemli kaynaklardan sa-

(*) Gazalî'nin düşünce metodu konusunda bkz. Necip Taylan, *Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1991, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

yılan *er-Reddu'l-Cemîl li-İlâhiyyeti İsa bi-Sarîhi'l-İncîl*[1] kitabında da aynı yöntemi izlemiştir.

Gazalî, beşinci hicrî yüzyılda yaşamıştır. Bu yüzyıl, fikrî dinamizm ve Yunan felsefesinden çok sayıda kitabın tercümesiyle belirginleşmiştir. Bu yüzyılda ayrıca çeşitli İslâm mezhepleri doğmuş ve aynı zamanda ictihad hareketi yayılmıştır. Abbasîler bu fikrî çatışmayı zenginleştirmiştir.[2] Kısacası Gazalî, hareket, canlılık ve aynı zamanda çeşitli mezhep ve ekollerin çatışmasıyla dolu bir çağda yaşamıştır. Beşinci hicrî yüzyılda Gazalî'nin yaşadığı toplumda, Fars, Hind, Roma, Grek ve eski Mısır medeniyetleri erimiş, bütün bunlardan temeli Kur'an ve Sünnet olan yeni bir medeniyet doğmuştur. Bu medeniyet, onlardan etkilenmekle ve onları kaplamakla birlikte, onların içinde kaybolmamıştır.

Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazalî et-Tûsi, İran'ın kuzeydoğusundaki Tus'ta doğdu. Babasının yün eğirmekle meşhur oluşuna nisbetle, Ebu Hâmid el-Gazalî olarak tanınmıştır.

Babası bu işine rağmen, din bilginlerini çok severdi, onların görüşlerinden çok etkilenmişti, hatta ölümü sırasında Gazalî'yi ve kardeşi Ahmed'i yetiştirme işini sufîlerden birine vasiyet etmişti. Bu sufî, yoksul olmakla birlikte, onları yetiştirdi ve ilim yoluna yönlendirdi. Şafiî mezhebi fıkhını öğrendi. Öğreticiliğin herhangi bir bilginin son emeli olduğu Bağdat'taki Nîzamiye Medre-

---

1. Huccetu'l-İslâm Ebu Hâmid el-Gazalî, *er-Reddu'l-Cemîl li-İlâhiyyeti İsa bi-Sarîhi'l-İncîl*, İnceleme ve Yayım: Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî, Riyad 1403, Dâru Umeyye li'n-Neşr ve't-Tevzî.
2. Abdulmuteâl es-Saîdî, *el-Muceddidûn fi'l-İslâm, mine'l-Karni'l-Evvel ile'r-Râbi' Aşer*, Kahire ty., Daru'l-Hamâlî li't-Tıbâa, s. 181-184.

sesi'nde öğreticilik yaptı. Gazalî, gerçekte Selçuklu veziri Nizamulmülk'e yakındı, bu işi yapmakta kendisine o yardımcı olmuştu. Zamanla dehası daha iyi tanındı. Abbasî halîfesi onu yakınına aldı. Dinî mezheplere saldırdığı *el-Mustazhırî*'yi yazmaya onu yönelten de bu halîfedir. Gazalî'nin hedefi, gerçeğe varmaktı. Bu sırada yaşayan çeşitli felsefelere buradan saldırdı. Eş'arîlik'ten etkilendi. Bu mezhep, bu ortamda en iyi çözüm olarak ortayolculuğu seçmişti; yani, aşırılığa inanmıyordu. Aristo mantığından hedefine ulaşacak aracı edinmişti. Hocaları Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Aristo mantığından etkilenmişti. Bu mezhep, Mu'tezile gölgesinde doğmakla birlikte, Mu'tezile'den ayrılmıştır.

Kısacası, Gazalî, ortayolu savunan bu mezhebin görüşünü yüceltmiştir. Gazalî, onbir yıl süreyle gönüllü uzlete çekilmiştir. Daha sonra, ilminden yararlandırmak için insanlar arasına çıkmıştır. Filozoflara ve felsefeyle ilgilenenlere, sadece kabuğu bilen ve fikri/kültürel hayatı hoşgörülü İslâm ruhundan uzak bir karaktere büründüren din adamlarına savaş açmıştır. Daha sonra öğreticiliğe ve İslâmî değerleri savunmaya dönmüştür. Hac görevini yapmak için, 488'de Bağdat'tan ayrılmış, Dımaşk'a yönelmiş, Mescid-i Aksa'yı ziyaret etmiştir. İskenderiye'ye gitmiştir. Ancak, doğum yeri olan Horasan'a dönmüş ve Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nin yönetimini üstlenmiştir. Memleketi Tus'a dönmüş ve kendisini yazmaya vermiştir.

O, insanların birinci ve yegâne kaynak Kur'an ile peygamberin sünnetine dönmesini hedeflemiştir. İslâm bu iki kaynakla yayılmış, bu ikisinden uzaklaşmakla çekişme ve tartışma çoğalmıştır.

Gazalî'nin, kendisini sûfîliğe verirken, haçlı yayılışının kuzey Filistin'e girmesi konusunda görüş açıklamadığını belirtmek gerekir ki bu, pek çokları tarafından eleştirilmiştir. Ancak kimileri buna, o, İslâm'ı ve gerçek öğretilerini savunan bir müslümandır, görüşünü açıkladığına, ama bu görüşün bize ulaşmadığına inanılmalıdır, şeklinde cevap vermişlerdir.

2. Siyasî Düşüncesi:(*)

A- Siyasetin Niteliği, Türleri ve Kapsamı:

Siyaset konusundaki görüşleri görece az olmakla birlikte, gelişkinlikle belirginleşmiştir. Bu görüşlerini, başkalarının yaptığı gibi, fıkıhla karıştırmaksızın açıklamasını bilmiştir. Bu bağlamda görüşlerini, ahlâkla ilişkilendirmiştir. Devletin temel görevleri olduğunu açıklayarak siyasetin yerini, devletteki rolünü ve dinle ilişkisini belirtmiştir.[3] Bu görevler, zorunlu olarak, çeşitlidir.

Gazalî'ye göre, öncelikle ziraat, dokumacılık, inşaat ve —kaynaşma ve yaşama yolları konusunda yardımlaşma durumundaki— siyaset gibi, olmazsa dünyanın kıvamını bulamadığı temeller vardır. İkinci kısım; bu sanatların her birini hazırlayıcı işlerdir. Üçüncü kısım ise, bu işleri güzelleştiren temellerdir. Bizi ilgilendiren, bunlardan siyasî olanlarıdır.

(*) Gazalî'nin siyasî düşüncesi konusunda bkz. Henri, Laoust, *La Politique de Gazalî*, Paris 1970, Libraire Orientaliste Paul Geuthner, S. A. (Bu yetkin ve özgün çalışma maalesef dilimize çevirilmemiştir.

3. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Beyrut ty., Dâru'l-Ma'rife li't-Tıbâa ve'n-Neşr.

Gazalî, siyaseti bu temellerin en şereflisi saymıştır. Siyaset esasen düzelticidir, diğer işlerin gerektirdiğini gerektirir, siyaset yapan diğer sanatkârları kullanır ve onlara hükmeder.

Gazalî, siyasetten, kendi görüşünce, dünya ve âhiret konusundaki doğru yola yöneltmekle yaratıkların düzeltilmek istenmesini kasteder.

Siyasetin, dört mertebesi olduğunu açıklar:

1) Yüce mertebe, peygamberlerin siyasetidir, onların zâhirlerinde ve bâtınlarında seçkini ve halkı yönetmesidir.

2) Halîfelerin, hükümdarların ve sultanların siyasetidir, onların seçkini ve halkı yalnızca zâhirlerinde yönetmesidir.

3) Allah'ı ve dini bilen bilginin siyasetidir. Bilginler, peygamberlerin mirasçısıdır, onların yönetimi sadece seçkinlerin bâtınına aittir.

4) Vaizlerin siyasetidir. Onların yönetimi sadece halkın bâtınlarıdır.

Gazalî'ye göre, peygamberlikten sonra bu makamların en şereflisi, bilgiden yararlandırma, insanların gönüllerini kınanan ve yokedici huylardan arındırma ve onları mutluluğa götürücü övülen huylara yönlendirme anlamında siyasettir.

Buradan, Gazalî'nin siyasetin ahlâkla bağlantısını kurması ortaya çıkıyor. Gazalî'ye göre İslâm şeriati, insanın hayatta karşılaştığı problemlerin çözümlerini ortaya koymuştur. Din ile dünya, din ile siyaset arasında kopma yoktur.

Kısacası, Gazalî'nin yönetenin (sultan) gücünü ve bireylere hâkim olma zorunluluğunu vurguladığını söyleyebiliriz. O, istibdadı savunmamıştır, bilakis insanlar için güvenin yerleşmesi maksadıyla adalete dayalı gücü savunmuştur. Güven yöneten sayesinde olur. Siyasetin görevi, işte budur.

Bunun için, din ve yöneten ikiz kardeştir, denir.[4] Din temeldir, yöneten bekçidir. Temeli olmayan yıkılır, bekçisi olmayan kaybolur.

Bu bağlamda Gazalî, din adamlarının, yani fakîhlerin önemini açıklar. Çünkü fakîh, siyasetin kanununu ve arzularına uyarak çekiştiklerinde halk arasında ortayolu bulmayı bilir. Fakîh, yönetenin öğreticisidir. Fakihler, doğru olmalarıyla dünyadaki, buna bağlı olarak âhiretteki işlerinin düzgünleşmesi için sultanları halkın yönetimi yoluna yönlendirirler. Çünkü Gazalî, dünyanın âhiret konaklarından biri, hatta âhiretin ekeneği olduğunu açıklamıştır. İşte buradan hareketle, din ve yönetenin ikiz olduklarını ısrarla vurgulamıştır.

Siyaset kelimesini tanımlamasıyla ilgili görüşlerinden, düzeni bozanlara karşı kuvvet kullanmak ve devlet işlerini yürütürken sertlik (güç kullanma) yoluyla, iktidarın otoritesini gösterecek kararlılığı izleyerek, düzenin korunması ve güvenin yayılması hükümlerini kastettiği sonucu çıkarılır. Pekçok yazısında ve pekçok yerde bu anlamı tekrarlamıştır. Böylelikle, kısaca siya-

---

4. Başka bir rivayette, "din ve hükümdar" denir. Bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk*, Kahire ty., Mektebetu'l-Cundî, s. 63.
(Bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir: *Devlet Başkanlarına*, Çev. Osman Şekerci, İstanbul 1969, Sinan Yayınları).

set, devlet işlerini idare ve yürütmede, güven ve emniyeti yaymada kuvvet ve sertlik kullanmak anlamına gelir. Gazalî, güçlü yönetenle ilgilenmiştir. Ancak biz, bu gücün, şeriate dayandığını ve esasının iman ve adalet olduğunu görüyoruz. Buna bağlı olarak Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mulûk* kitabında, Sultan Muhammed b. Melikşah'a hitap ederek, bir dizi öğüt ve yolgösterme sunmuştur. Ona, söz edilmesi ve şükredilmesi gereken Allah'ın verdiği açık nimetleri ve gururun sonuçlarını hatırlatarak söze başlamıştır. Esasen, İslâm devletinin temeli oluşu ve müslüman yönetenin şiarı olmasının gerekmesi itibarıyla imanda yoğunlaşmıştır. İmanın, kökleri ve dalları bulunan bir ağaç gibi olduğunu açıklamıştır. İmanın kökleri —ona göre on tanedir— rükünlerle amelde kendini gösterir ve adalet çevresinde yoğunlaşır.[5] Yönetenin, davranışlarında farzları yerine getirmesi gerekir.[6] İmanın dalları oluşu ve ona göre yönetimin temellerini yansıtışı itibarıyla adaletin on temelini açıklamıştır.

B- Yönetimin Esası Olarak Adaletin Temelleri:

Gazalî, İslâm'da devletin temelleri oluşu itibarıyla yönetenin iktidarında dayanacağı on esas sunmuştur. Bu esasları, yöneticiye öğütler şeklinde aşağıdaki gibi açıklamıştır:[7]

---

5. Ayrıntı için bkz. Gazalî, *a.g.e.*, s. 7-16.
6. Aynı şekilde Gazalî, iman ağacının iki kaynaktan beslendiğini açıklar:
   a) Dünyanın ve insanın dünyada niçin yaratıldığının bilinmesi,
   b) Son nefesi ve kaçışı olmayan ölüm gerçeğini bilme; yani, gaflette olmama bilinci. Bu alanda Gazalî'nin sufî yönelişi ortaya çıkıyor.
7. Gazalî, *a.g.e.*, s. 16-37.

1) Yönetenin, yönetim görevinin değerini ve önemini bilmesi: Kim yönetim görevini hakkıyla yaparsa, mutlak mutluluğa erişmiş olur. Hakkıyla yapmayan ise, daha ötesinde sadece Allah'ı inkâr bulunan mutsuzluğa erişir. Görevin önemi büyük olduğundan, yöneten ancak kendisine adalet yollarını öğretmeleri ve bu işin önemini kolaylaştırmaları için din bilginlerine yakınlaşmakla sâlim olur.

2) Bilginlere yakınlaşma; öğütlerine göre davranma arzusu ve kazançlar ile şahsî hedeflerini gerçekleştirmeyi tamah ederek dünyaya düşkün kötü bilginlerden sakınma. Çünkü bilgin, yönetenden herhangi bir malı tamah etmez, öğüt vermek ve doğruyu söylemek suretiyle dürüst davranır.

3) Yönetenin görevlilerini eğitmesi: O, görevlilerinin zulmünden, tıpkı kendi zulümleri gibi sorumludur. Buna bağlı olarak, onları denetlemesi gerekir. Zira, yönetenin sadece zulmetmeyişi yetmez, görevlilerinin de aynı şekilde adaletli olduğundan emin bulunmalıdır.

4) Gurur ve öfkeden uzak olma: Çünkü bu, adalettendir; yani, yöneten affetme, sabır, öfkeden uzak olma, cömertliğe alışma ile belirginleşmelidir.

5) Yönetenin kendisine ulaşan her olayda, kendisi için hoşlanmayacağı şeylerden başkası için de hoşlanmayacak biçimde, halkın başına gelebilen şeyleri değerlendirmesi gerekir.

6) İnsanların ihtiyaçlarını giderme ve uğradıkları haksızlıkları en tez zamanda ortadan kaldırma. Yani bu esas, dilek sahiplerini beklemeyi hor görmeyişe dayanır. Çünkü yönetenin, adaleti gerçekleştirmek için bü-

tün bireylerin iyiliklerini sağlaması gerekir, bu nafile ibadetlerden üstündür.

7) Yemek, içmek gibi arzulardan uzak olma, yani süslü elbiseler ve güzel yemeklerden uzaklaşma.

8) Yönetenin işleri yumuşak, ince ve bilgece yapması, elverdiği ölçüde şiddet ve sertlikten uzaklaşması.

9) Halkın kendisinden hoşnut olması için yönetenin çaba göstermesi; yani, halkın hoşnutluğunu kazanmaya çalışma, ama şeriat ışığında, yani İslâm şeriatini uygulamaya bağlılıkla. Yönetenin, kendisine övgü ve yaltakçılıkla yaklaşmaya çalışanlara aldanmaması, kusurunu insanların dilinden öğrenmek için halkın durumunu soruşturan güvendiği kişiler olması gerekir.

10) Yönetenin, şeriate aykırı davranarak insanlardan herhangi birinin hoşnutluğunu istemeyişi.

Buna göre Gazalî, adalet ve siyaseti incelerken, "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" teorisini açıklıyor. Çünkü, Allah'ın insanlardan iki grubu seçtiğini belirtir:

1) Peygamberler: Onları, Allah'a ibadetin doğru yolunu insanlara göstermeleri, hak ile bâtılı açıklamaları için seçmiştir.

2) Hükümdarlar: Onları da, bireylerin iyiliklerini gözetmeleri ve birbirlerine saldırmayışlarını sağlamaları için seçmiştir.

> "Allah onlara, karar verme ve bozma yetkisini vermiştir. Hikmetiyle, hayatlarında halkın iyiliklerini onlara bağlamıştır. Onları en yüksek şerefe erdirmiştir."

O, yöneticinin bu yüksek yerini vurgular. Çünkü onlar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bu yüzden, hal-

kın, onlara bağlılık ve itaat görevlerini sunması gerekir. Hatta o, sadece itaatin yetmeyeceğini, çünkü sevginin de gerektiğini belirtir:

> "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bilinmelidir ki Allah kime hükümdarlar derecesini verir ve onu yeryüzünde kılarsa, halka onu sevmek, ona uymak ve itaat etmek düşer, isyan etmek ve çekişmek caiz değildir... Allah'ın din verdiği herkesin, hükümdar ve sultanları sevmesi, emrettiklerinde onlara itaat etmesi, sultanlık ve hükümdarlığı onlara Allah'ın verdiğini, mülkü de dilediğine O'nun verdiğini bilmesi gerekir..."[8]

Daha sonra Gazalî, adaletli sultanın kim olduğunu sorar. Onun, kullar arasında adaletli davranan, nerede olursa olsun bozgunculuktan ve zulümden sakınan kişi olduğunu açıklar. Zâlim ise, bir uğursuzluktur, mülkünde devam edemez. Gazalî, bununla ilgili pek çok örnek verir. Şöyle diyor:

> "Din, hükümdarla; hükümdar, askerle; asker, parayla; para, ülkenin bayındırlığıyla; ülkenin bayındırlığı, kullar hakkında adaletledir."[9]

Buna bağlı olarak, adalet, her şeyin anahtarıdır. O, hükümdarların adil oldukları takdirde dünyanın da bayındır, zâlim olduklarında ise harap olduğunu açıklar.

Zulmün iki türü vardır:[10]

1) Sultanın kendisine zulmü. Bu, isyanın sonucudur. Allah, tevbe edip gerçeğe döndüğünde zulmün bu türü-

---

8. Gazalî, *a.g.e.*, s. 54.
9. Gazalî, *a.g.e.*, s. 55.
Şunları söylüyor:
"Bilmelisin ki, dünyanın bayındırlığı ve haraplığı hükümdarlardandır. Sultan adaletli olursa, dünya bayındır, halk güven içinde olur. Sultan zâlim olursa, dünya harap olur."
10. Gazalî, *a.g.e.*, s. 54.

nü bağışlar. Çünkü, sonuçları sınırlıdır, başkalarına pek dokunmaz. Zira, esasen kendi şahsıyla ilgilidir.

2) Sultanın halka, güçlünün zayıfa, zenginin yoksula zulmü. Zulmün bu türünü Allah bağışlamaz.

Gazalî'nin kendi teorisi ışığında adaleti belirtilen şekilde açıklaması, din ve hükümdarın birbiriyle bağlantılı olduğunu gösterir. Bu, sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu şeklinde önceki teorisinden ortaya çıkıyor. Öyleyse, yöneten, insanlara Allah'ın emrettikleriyle hükmetmeli, Allah'ın yasakladıklarından onları alıkoymalıdır.

Yani, yöneticinin, dindar olması, arzu, kötülük, şüphe, bid'at ve heveslere uymaktan kaçınması, diniyle ilgilenmesi, kötülüğünü isteyen kindarlara karşı onu savunması, herhangi bir saldırı ve tecavüze karşı savunmak üzere devletin uzak sınırlarına asker göndermesi ve gerçeği yüceltmeye çalışması gerekir. Yine yönetici, kendilerine uymak için daha önceki adaletli hükümdarların biyografilerini sürekli öğrenmelidir. Ayrıca, yöneticinin, halkına örnek olması gerekir. Zira, insanların hükümdarlarının dini (inancı) üzere oldukları söylenir. Halkın karakteri, hükümdarlarının karakterinin bir sonucudur.

"İnsanların esenliği, hükümdarın güzel davranışındadır."[11]

Hükümdara öğütlerinde Gazalî, itidalin (denge ve ortayolun) gerçekleşeceği bir çalışma planı sunar. Bu, günü dört bölüme ayırmakla olur:

---

11. "Bilinmelidir ki, insanlar her zaman sultana uyar ve onun yaptıklarını yapar, iyi ve kötü eylemlerine, arzularının peşinden gitmesine ve isteklerine erişmesine uyarlar." (Gazalî, *age*, s. 64-65)

1) Allah'a itaat ve ibadete ayrılan bölüm,

2) Halkın işlerine bakmaya ayrılan bölüm,

3) Devlet işini yürütmeye ayrılan bölüm,

4) Dinlenme, yeme, içme, sağlıklı ve yararlı bir spor yapmaya ayrılan bölüm.

Gazalî, hükümdarların sürekli eğlence ve sporla meşgul olmamalarını öğütler. Çünkü bu, halkın çoğunluğu aleyhine vakit kaybıdır. Yine onlara, aşağı ve alçakları devletten uzaklaştırmayı, yani bilginlere ve bilgilere yaklaşarak devleti temizlemeyi ve imar etmeyi öğütler.

Aynı zamanda o, hükümdarlarla birlikte olmayışı öğütler:

> "Hükümdarla birlikte olma, ona hizmetten sakın. Çünkü, ona itaatkâr olursan seni yorar, karşı çıkarsan öldürür ve yok eder."

Gazalî, Resûlullah'ın (s.a.v.) şu sözünü vurgular: "Hepiniz çobansınız, hepiniz sorumluluğunuz altındakinden sorumlusunuz. İmam da bir çobandır, halkından sorumludur."(*) Buna bağlı olarak, yöneten, eşitliğe dayalı bir yönetim uygulamalıdır. Adalet; mertebe ve makamlara göre ayırım yapmayışı, mazluma hakkını vermeyi, haktan utanmayışı ve gerçekleştirilmesi uğruna ölümü göze almayı gerektirir.

O, devlette güven ve istikrarı yaymakta kuvvet ve şiddetin zorunluluğunu belirtir. Şûrâ'ya dayanmayı ve gururdan uzaklaşmayı vurgular. Ayrıca, sıkıntı durum-

(*) Buharî, Ahkâm, 1; Müslim, İmare, 20.

larında muhtaçlara devlet hazinesinden yardım etme zorunluluğunu belirtir. Zayıflıkları kendilerini göçe yöneltmesin, bu göçle de devlet zayıflayıp sonuç hüsran olmasın diye, sıkıntı durumlarında yöneticinin halka yumuşak davranmayı emretme zorunluluğunu savunur. Yöneticinin niteliklerini kısaca sayarken, yöneticinin daha bilgili, daha akıllı, devlette güven ve düzeni sağlayabilmesi için ciddi ve kararlı olması, zulüm ve haksızlığa savaş açması gerektiğini belirtir.

Gazalî, yöneticinin adalete dayalı olarak devlet hükümlerini gözetmekte ve yönetim sistemini yürütmekte kendini gösteren görev ve sorumluluklarını sayar. Yöneticinin sorumluluklarından kimileri de, vezirlerini iyi seçmesi, devletin kayıp ve helak olma sebebi olmasın diye açık bir siyasetinin bulunmasıdır.

Gazalî, bu bağlamda, çeşitli örneklerle, sultanın zulmünün yüz, halkın birbirlerine zulmünün bir yıl olduğunu belirtir.

C- Devletin Görevi:

Devletin görevi konusunda, pek çok alanı göstermiştir. En önemlileri, şunlardır:

1) Devlette istikrar sebeplerinin temeli oluşu itibarıyla güven ve huzurun gerçekleştirilmesi; yani, bireylere sâkin bir hayatın sağlanması, ancak güven ve huzurun bulunmasıyla olur.

2) Bu, birincisiyle bağlantılıdır ki, adaletin gerçekleştirilmesi, zıt kavramla söylersek bireylerden zulmün kaldırılmasıdır.

3) Bireylere erdemli bir hayatın sağlanması. Erdemli hayat, dünya ve âhiret esenliği sağlayan hayattır.

D- Devletin Çöküş Sebepleri

Sultanı, ortadan kaldırması, ülke ve saltanatını koruması için sakındırmak üzere devletin çöküş sebeplerinden sözetmiştir. Bu sebepleri, şöylece açıklıyor:

1) Tek başına karar verme, danışmayı terketme,

2) Kötü yönetim,

3) Yönetici tabakada bilgisizliğin ve gururun yayılması; bu, onların devletteki zaaf ve bozukluk noktalarını anlamamaları, buna bağlı olarak düzeltmeye koşmamalarına yol açar ki bu da, durumların bozulmasına ve sonuçta devletin yıkılmasına vardırır.

4) Devletin yıkılış ve çöküşünün son sebebi, işin ehil olmayana verilmesi, zulüm ve bozgunculuğun yayılmasıdır ki bu, bireylerin bozulmasına, bunun sonucunde devlete başkaldırmalarına ve devletten göç etmelerine yol açar.

E- Vezir ve Nitelikleri:

Gazalî vezirleri ve onların devlet işlerini yürütmekteki rollerinin önemini de ele almıştır. İyi bir danışma ve yardım sunabilmeleri için bunlarda bulunması gerekli nitelikleri açıklamıştır. Vezirin, danışmayla yöneten hükümdara destek, âdil ve iyi olduğu sürece itaatkâr olması gerektiğini belirtir. Adaletten saptığında onu yumuşaklıkla doğru yola getirmelidir. Sultanın sırrını saklamalı, ülke işlerini yürütmeli ve onu imar et-

meli, malî işleri düzenlemeli, yönetenle birlikte halkı yönetmeli, halk arasında adaleti gerçekleştirmelidir.

Gazalî, vezirlerin sadece görevlerini açıklamakla yetinmez, görevlerini en güzel şekilde yapabilmeleri için bulunması gerekli nitelikleri de belirtir. Bu nitelikleri şöylece özetler:

1) Akıl ve ilim: Bunlar, işlerin açık olmasını sağlar. Yüksek bir yeri olsa da bilgisizin vezir olması doğru değildir.

2) Cesaret: Böylelikle korkmaması gereken yerde korkup, siyasetini bozmaz.

3) Zeka ve uyanıklık: Böylece, büyük veya küçük işler onun bilgisinden uzak olmaz.

4) Doğruluk sultan verdiğinde sır saklama.

5) İşi bilen, tecrübeli ve sınanmış olmalı: Böylece, hükümdara işleri kolaylaştırır.

Başka bir deyişle Gazalî, sağlam kararlar çıkmasını ve sağlam yürütmeyi sağlayan nitelikleri saymıştır. Vezir, kendisine verilen yetkileri kullanmada güvenilir olur, onları halkın yararına iyi kullanır. Bu bağlamda, Gazalî'nin, yönetenin gerçek ve esas sorumluluğunu vurguladığını belirtmeliyiz; yani, yardımcılarından doğan herhangi bir zulüm, onun kendi zulmüdür. Bu yüzden, yönetici, yukarıda açıklanan adalet kavramını vurgulayarak, onları iyi seçmelidir.

F- İmamet Teorisi:

Yönetenin devletteki rolünü ve önemini belirtmek, görevi ve onun yapanın rolüyle ilgili yukarıda söylenen

görüşlerini açıklamak için Gazalî, zorunluluğunu imam seçmenin vacip oluşunu, bunun aklen, hatta şer'an vacip olduğunu vurgulayarak imamet teorisini ele alır.

İmamda bulunması gerekli nitelikler şunlardır:

1) Doğuştan Gelen Nitelikler:

a) Ergenlik, b) Akıl, c) Hürriyet, d) Erkeklik, e) Kureyş'e mensup olmak, f) İşitme ve görme sağlamlığı.

2) Kazanılmış Nitelikler:

a) Cesaret, b) Yeterlik, c) Takva, d) İlim.

3) Siyasî Düşünceye Katkısı:

Gazalî, siyasî düşünce alanına büyük bir katkıda bulunmuştur. Kimileri, Gazalî'yi, bütün müslüman siyasî düşünürlerin en önemlisi sayar.

O, özgün şekliyle ve aslî kaynağına göre İslâm'a dönmeye, çeşitli İslâm fırkalarının eklediği şâibelerden onu kurtarmaya çalışır. Kimileri Gazalî'nin İslâm'ın felsefeden uzaklaştırılmasında büyük bir etkisi olduğunu kabul eder. Kimileri ise, siyasî düşüncelerine de yansıyan sûfî yönelişini eleştirir.

Gazalî, fıkhı bir kenara bırakarak siyasî inceleme alanına açık ve büyük bir katkıda bulunmuştur. Bazıları, Gazalî'nin, bir bütün olarak siyasetin yerini açıklamak suretiyle, İslâm devletinin temellerini kurabildiği görüşündedir.

Gerçekten, Gazalî'nin en önemli katkılarından birisi, dine bağlanma ve Kur'an ile sünnette beliren asıl kaynağa dönme temeline dayalı olarak devletinin çözülme ve dağılmasının kurtuluş yolu olarak yönetici veya

emîre sunduğu öğütlerdir: Ayrıca, dinden kaynaklanan adalete dayalı gücü de vurgulamıştır.

Bu bağlamda o, devleti siyasî dağılma ve çözülmeden kurtarma hedefinde Machiavelli'ye benzemekteyse de, Machiavelli "amaç, aracı meşru kılar" ve siyasî hedefleri —özellikle vatanın birliğini— gerçekleştirme uğrunda iktidara dayalı güç zorunludur şeklindeki görüşüyle Gazalî'den ayrılır.

Gazalî, siyaseti din, devlet ve yöneticiyle ilişkilendirirken, Machiavelli ahlâk ile siyaseti, din ile devleti birbirinden ayırır, dine "amaç, aracı meşru kılar" prensibine uygun biçimde çıkarcı bir gözle bakar.

Gazalî, sûfîliğe dalarak dünyasından ve ondaki bozukluktan uzaklaşmışsa da, İbn Teymiye, sayesinde cihadla ilgili görüşlerini dile getirdiği hayatı boyunca süren hamlesinde hem kılıcını, hem de kalemini taşımıştır.

Beşinci Bölüm

İBN TEYMİYE
(661-728 / 1263-1328)

1. Hayatı ve Düşüncesinin Oluşumu:

Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn b. Abdisselâm b. Teymiye, Suriye'nin kuzeyindeki (Urfa'ya bağlı) Havran'da doğdu. Daha sonra, ailesiyle —Moğol istilasından kaçarak— o sırada kültür ve bilginler beşiği olan Dımaşk'a gitti.[1] Moğollar'ın Bağdat'ı tarumar etmesinden beş, Halep ve Dımaşk'a girmesinden üç yıl sonra doğdu.

Bu, vahşi ve barbarca saldırıların bıraktığı yıkımın sonuçlarına küçükken tanık oldu. Müslümanlar doğumundan üç yıl önce Ayn Cûlût'ta zafer kazanmıştı. Aynı

---

1. İbn Teymiye ve genel olarak görüşleri hakkında ayrıntı için bkz. Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, *el-Hafız Ahmed İbn Teymiye,* Kuveyt 1398 / 1978, Dâru'l-Kalem; Abdulfettah Ahmed İbrahim, *İbn Teymiye ve Mevkıfıhu mine'l-Fikri'l-Felsefî,* İskenderiye 1980, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-Amme li'l-Kitab; Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiye,* Çev. N. Bolelli - V. Akyüz - A. Bekek - M. Erdoğan - V. Kayhan, İstanbul 1988, İslâmoğlu Yayıncılık.

şekilde, —İbn Teymiye'nin çağında doğan, Mısır ve Suriye'ye hükmeden, cihad ve fetihlerle ilgilenip Selahaddin Eyyubî'den sonra en güçlü müslüman yönetici olmakla belirginleşen— Baybars'ın fetihleri de, hayatının ve şahsiyetinin oluşumunda hatıralar bıraktı. Ancak İbn Teymiye'nin düzeltici ve yenileştirici hayatı, Baybars'ın gerçek bir halefi olan ve pek çok özelliklerinde ona benzeyen Nâsır'la ilişkilidir. İbn Teymiye'nin Moğollar'a karşı büyük bir zafer kazanan ve İslâm ümmetinin durumunu yükselten gerçek çağdaşıydı.

İbn Teymiye, ilmi miras alan bir ailedendir. Babası ve dedesi büyük bilginlerdendir. Ayrıca ailesi Hanbelî mezhebine uymakla tanınır. Hatta, dedesi Mecduddîn büyük ilmiyle ve ictihadıyla tanınan Hanbelî imamlarından biriydi. Bu yüzden, "mutlak müctehid" olarak tanınmıştır.[2]

Dımaşk'ta tahsil gördü. Ünlü imamlardan biri oldu. Olaylarla dolu bir dönemde yaşadı. İslâm dünyası, yoğun Haçlı Savaşları'na maruz kalmış, bölünmeler ve fikrî ekoller aralarında çekişmeye yönelmişti, İslâm'ın aslî temellerinin uzak olduğu asabiyetler ve taassuplar gelişmişti. Bunun sonunda müslümanlar, bir yandan siyasî düşünce alanında bölünmüş, öte yandan da bazıları İslâm'ın öğretilerinden sapmış ve onlara karşı çıkmıştır. İşte bu çatışma ortamında İbn Teymiye, İslâm dünyasındaki sapmalara karşı çıkarak ve İslâm'ın asıl kaynağına dönüş zorunluluğunu savunarak ortaya çıkmış ve asıl hareket planını belirlemiştir. Bid'at saydığı yeni-

2. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Dirâsât fi Fikri İbn Teymiye,* Kahire 1402 / 1982. Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısrıyye, s. 5.

lenmeden uzak, koyu bir selefî ve Hanbelî idi. Görüşlerinin, çağdaşı bilginlerin saldırılarında etkisi vardı. İbn Teymiye'nin, toplumundan uzak bir bilgin olmadığını, bilakis Suriye'ye saldıran Moğollar'a karşı cihada katıldığını, ayrıca özellikle sûfî'liğe ve onunla bağlantılı özellikle evliya kabirlerini ziyaret ve onlardan yardım isteme gibi bid'atlere saldıran görüşleri yüzünden ceza gördüğünü, üç yıl hapis yattığını, hatta sonuçta hapisteyken öldüğünü belirtmeliyiz.[3]

İbn Teymiye hakkında söylenebileceklerin en azı, ilim ve eylem, düşünce ve kılıç adamı olduğudur. Adı, düşünce ve eylem olarak cihadla tanınmıştır. Pratik hayatını, gerçek İslâm'ın bayrağını yükseltme ve bid'atler ile sapıklığa direnme uğrunda cihada adamıştır. Ayrıca o, cihad konusunda yazanların en önemlilerindendir. Bu konudaki görüşleri hâlâ canlıdır ve hatta çağımızda bile pek çoklarının düşüncelerine esin kaynağı olmaktadır. Öte yandan, İbn Teymiye, dünyadan el etek çekmiş idealist bir düşünür değildir. Kılıcı almış ve savaş alanında cihada katılmıştır. Moğollar'a karşı cihada, mülhid (ateist) ve bozgunculara karşı cihada. Gazalî, sûfîliğe dalarak dünyasından ve ondaki bozukluklardan el etek çekip, kalemini kullanmakla yetinip çevresindeki kötülüklerle savaşmamışken, İbn Teymiye hayatını verdiği, hatta uğrunda öldüğü, cihadla ilgili görüşlerini dile getirdiği bir hamlede kılıcını ve kalemini birlikte yüklenmiştir.

---

3. İbn Teymiye, iki yıl hapis kaldıktan sonra Dımaşk kalesi hapishanesinde öldü. Cenazesine yaklaşık beşyüzbin kişi katıldı. Ölümünden önce kendisini, hakkında olanlardan dolayı özür dileyerek hükümdar Şemsuddin ziyaret etmiştir. Bkz. Abdullatif Muhammed el-Abd, *age,* s. 211.

İbn Teymiye, özellikle müslüman bilginler arasında önemli bir yere sahip bulunan, Fârâbî'nin yazılarında açıklık kazanan ve Gazalî'de "ilimlerin ölçüsü" (miyâru'l-ulûm) olarak gördüğümüz Aristo mantığını eleştirmiş ve bu konuda bir kitap yazmıştır. Buna bağlı olarak İbn Teymiye, yeniçağda Bacon, Descartes gibi daha sonra bu işi yapan pek çok bilginden önceliklidir, ayrıca Aristo mantığını incelemede ve eleştirmede daha kapsamlı ve güçlüdür.

Ayrıca, müslüman bilginlerin aklını tıkadığını ve düşüncelerini örttüğünü kabul ederek, felsefî-aklî yönteme de saldırmıştır. Çünkü, felsefî-aklî yöntemle üretilen düşünceler, ona göre sadece bilgisizlik ve sapıklıktır. Ayrıca, daha önce de belirttiğimiz gibi, sûfîlerin sapmalarına ve uydukları bid'atlere de saldırmıştır.[4]

İbn Teymiye'nin yenileşmeye karşı tutumunu da açıklamak gerekir. Çünkü, kimileri ona yenilenme karşıtı, kimileri de en önemli yenilikçi olarak bakar. Gerçekte İbn Teymiye, bid'atlerin, aşırılığın, dine sokulan ve uygulanan şâibelerin karşısındaydı. Aynı zamanda o, aklın kullanılmasına dayalı yenilikten yanaydı. Çünkü, bilgin kişinin İslâm'ı anlamada aklını kullanması zorunluluğunu, bunun İslâm'ın emrettiği ve yasakladığı şeylerle çelişmediğini belirtmiştir.[5]

---

4. Abdullatif Muhammed el-Abd, *age*, s. 29-75.
5. İbn Teymiye, bu tutumunu şöyle açıklıyor:
"Allah peygamberlerini ancak akıllı kişilere göndermiştir. Teklif (yükümlülük), sadece onun varlığıyla sözkonusudur. Onun, büyük peygamberlerin yüce Allah'tan getirdikleri bazı şeylere aykırı olduğu söylenebilir mi? Bu kesinlikle geçersizdir. Her sağlam akıllı buna tanıklık eder. Ancak "Allah'ın nur (ışık, aydınlık) vermediğinin, nuru yoktur." Bkz. Abdullatif Muhammed el-Abd, *age*, s. 15.

İbn Teymiye'nin —yukarıdaki anlamıyla— yenilenme ve düzeltme konusundaki çabaları, şu noktalarda gelişir:[6]

1) Tevhid inancının yenilenmesi, müşrik inanç ve geleneklerin iptali,

2) Felsefe, mantık ve kelâm ilminin eleştirisi, kitap ve sünnetin düşünce yöntem ve biçimlerinin her yöntem ve biçime yeğlenmesi,

3) İslâmî olmayan fırka ve dinlerin reddi, inançlarına, geleneklerine ve etkilerine direnme,

4) Dinî ilimlerin yenilenmesi ve İslâm düşüncesinin diriltilmesi.

İbn Teymiye, çok üretken ve verimliydi. Tefsir, kelâm, fıkıh, filozoflara, sûfîlere ve çeşitli İslâmî fırkalara reddiye konusunda ve diğer ilim alanlarında üçyüz civarında eser bırakmıştır. Ancak, siyasî konuları ele alan en önemli eserleri, *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râî ve'r-Ra'ıyye* ile *el-Hisbe fi'l-İslâm*'dır.

---

6. Nedvî, *age,* s. 171, inceleme ve ayrıntı için bkz. s. 171-311; es-Sa'idi, *el-Muceddidûn fi'l-İslâm,* s. 262-267.

2- Siyasî Düşüncesi:[*]

A- Devletin Doğuşu:[7]

İbn Teymiye'ye göre insan, tabiatı gereği medenîdir, toplanmaya, yardımlaşmaya ve başka bireylerle hem çıkar değişimine, hem de zararları defetmeye eğilimlidir. İnsanoğlunun çıkarı, hem dünyada, hem de âhirette ancak bununla tam olur. Buna bağlı olarak, faydayı ve hedefleri gerçekleştireni emretmek, kötülükleri yasaklamak üzere insanların emredicisi ve yasaklayıcısı olmalıdır. Bu emredici ve yasaklayıcı, onların yönetimini ve işini üstlenen fiilî başkandır. Buna bağlı olarak, yüksek yöneticinin seçilmesi insanların dünya ve âhiretteki iyiliği için zorunlu bir iş sayılır. Öyleyse, ona itaat etmek ve gerektiğinde öğüt vermek gerekir. Din, nasihattir. İbn Teymiye bunu vurgular ve defalarca tekrarladığı Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisini rehber alır: "Din, nasihattır (samimiyettir)." Buna bağlı olarak, bir emredici ve yasaklayıcının —yani yöneticinin bulunması— bireylerin toplanmasının ve yararları gerçekleştirmenin gerektirdiği zorunlu bir iştir. Bu yüzden Allah, bireylere ulu'l-emr'e itaati emretmiştir. Ulu'l-emr'e de, emanetleri ehline vermeyi ve adaletle hükmetmeyi emretmiştir.

(*) İbn Teymiye'nin siyasî düşüncesi konusunda bkz. Henri Laoust, *Les Doctrines Sociales et Politiques d'Ibn Taymiyah,* Cairo 1939; Qamaruddin Khan, *The Political Thought Of İbn Taymiyah,* İslamabad 1973, İslamic Research Institute; Muhammed Mubarek, *ed-Devle İnde İbn Teymiye,* Beyrut ty.

7. Şeyhülislâm Takıyyuddîn Ahmet b. Teymiye, *el-Hisbe fi'l-İslâm,* İskenderiye ty., Dâru Ömer b. el-Hattâb, s. 4. (Bu eser Türkçe'ye çevirilmiştir: *Bir İslam kurumu olarak Hisbe,* Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1989, İnsan Yayınları)

B- Kamu Görevi ve Unsurları:[8]

İbn Teymiye, bu alanda, vilâyet (kamu görevi) tabirinin, müslümanların yönetim otoritesi için kullandıkları ve imametten en küçük göreve kadar bütün yönetim mertebelerini kapsayan genel kelime olduğunu açıklar.

En büyük dinî görevlerden, oluşu hatta dinin onsuz olamayacağı niteliği dolayısıyla insanları yönetme işini vurgularken, "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" teorisini belirtir ve "zâlim imamla altmış yıl, sultansız bir geceden daha iyidir" görüşünü söyler.

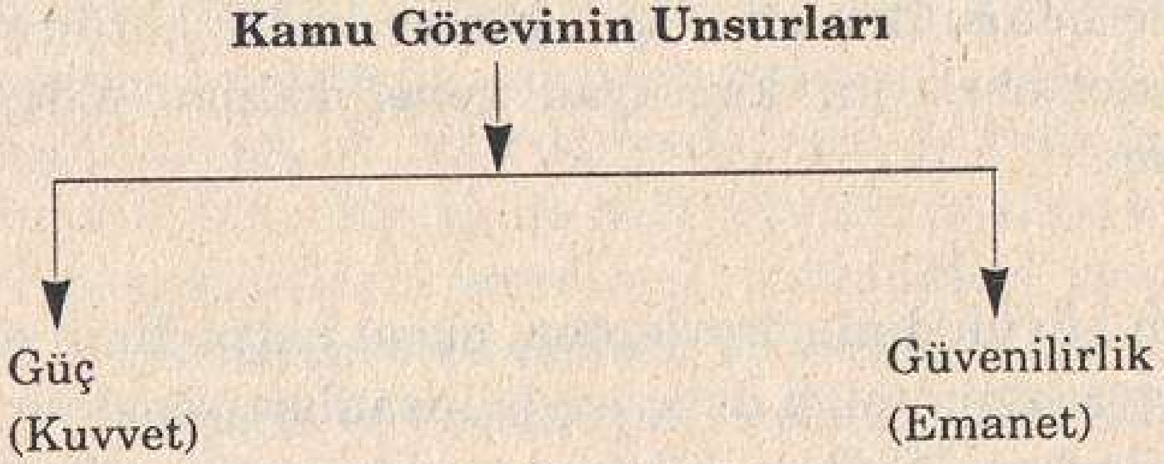
İbn Teymiye, devlet başkanının her işi bizzat yapmasının mümkün olmadığını, ümmetin işlerini idarede kendisine yardım edeceklerin bulunmasının zorunlu olduğunu açıklar. Bu yardımcılar, kendilerine bırakılan işleri yaparlar. Öyleyse, yönetici, bunları iyi seçmelidir. Çünkü, onları iyi seçtiği ölçüde, idare iyi olur. Zira, her işi yapana teslim etmiş demektir. Yani İbn Teymiye, kamu yararını gerçekleştirmek ve devlette işlerin iyi gitmesini sağlamak için, uygun kişinin uygun yere getirilmesini savunmuştur. O, kamu görevlilerinin, ümmetin vekili ve ücretlisi olduğunu açıklar.

8. Şeyhülislâm Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiye, *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye fi İslâhir-Râî ve'r-Ra'ıyye*, Kahire 1981. Dâru'l-Hilal, c. 153-156. (Bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir: *Siyaset*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985, Dergâh Yayınları).

Kamu görevinin, iki unsuru vardır:[9]

1) Kuvvet,

2) Güvenilirlik.



İbn Teymiye'nin dine dayalı siyasî düşünceleri, *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râî ve'r-Ra'ıyye* kitabında belirir. İbn Teymiye, bu kitapta, toplumunun durumunu düzeltmeye, İslâm ümmetinin Haçlı ve Moğol savaşları sonucunda karşılaştığı bozgunculuk ve çözülmenin kökünü kazımaya çalışmak istemiştir.[10]

İbn Teymiye, keskin mezhep bölünmelerinin ortasında, ümmetin bozulmasının, yöneticilerin bozukluğu ve görevlilerini iyi seçmeyişleriyle ilgili olduğunu gözlemlemiştir. Buna bağlı olarak, insanların işlerinin düzeltilmesi ancak yönetim sağlam olduğunda sağlanır diyerek, İslâm'da yönetimin bir modelini sunmaya çalışmıştır.

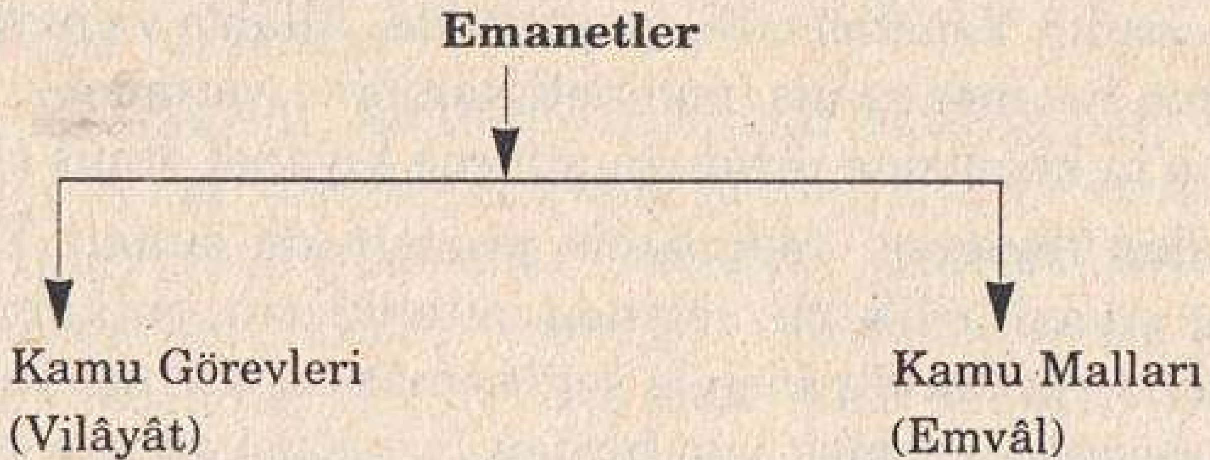
9. Bu konuda, Yüce Allah'ın şu buyruğuna dayanır: "Ücretle tuttuğun kişilerin en iyisi, güçlü ve güvenilir olandır." (Kasas, 28/26).
10. İbn Teymiye, bir risaleden ibaret bu eserini, çağındaki Mısır ve Suriye veliyyulemr'i el-Meliku'n-Nâsır Ebu'l-Feth Muhammed b. Kalâvun b. Abdullah es-Sâlihi'nin (684-741/1285-1340) talebi üzerine yazmıştır.

Sözü edilen kitabında, siyasetin dinle bağlantısının önemi ortaya çıkıyor; yani, ele aldığı siyasetin şer'î olduğu nitelemesiyle dine dayalı siyaseti vurgular. Bu analizinde, Kur'an'daki şu âyete dayanır: "Allah, emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğinizde adaletli hüküm vermenizi buyurur. Allah, size ne güzel öğüt verir. Allah, işitir, görür. Ey inananlar! Allah'a itaat ediniz, peygambere itaat ediniz. Sizden ulu'l-emr'e itaat ediniz. Bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve âhiret gününe inanmışsanız, Allah'a ve peygambere havale ediniz. Bu sizin için daha iyidir."[11]

"Birinci âyet, ulu'l-emr'le (yüksek yönetici), ikincisi halkla ilgilidir. Öyleyse emanetler, iki türlüdür:

1) Kamu görevleri: Bu en önemlisidir, âyetin nüzul sebebi de budur.[12]

2) Mallar: Bu, emanetlerin genel anlamıdır.



11. Nisa, 4/58-59.
12. İbn Teymiye, bu âyetin nüzul sebebini şöyle açıklar: Resûlullah (s.a.v.) Mekke'yi fethettikten ve Kâbe'nin anahtarlarını Benî Şeybe'den teslim aldıktan sonra Hz. Abbas, hacıları sulama işi ile Kâbe bekçiliğini istedi. Âyet, bunu engellemek ve Kâbe anahtarlarının bu işi en iyi şekilde yapanlarda kalması için indi. Bkz. İbn Teymiye, *a.g.e.*, s. 12-17.

Ehline verilmesi gerekli en önemli emanetlerden biri, en ehliyetlinin, yani mevcutların en elverişlisinin göreve getirilmesidir. Böylesi bulunmazsa, her göreve derece derece en elverişliyi seçmeli ve bu seçimde gücü yettiğince âdaletli olmalıdır. En elverişlinin bilinmesi, kamu görevinin gayesinin, daha sonra da bu gayeye ulaştıracak aracın belirlenmesiyle olur. İki kişi eşit durumda olursa, aralarında kura çekilir. İbn Teymiye, en iyiyi tayin etmesi ve görevi veya makamı isteyene veya öncelikle isteyene değil, bu görevi iyi yapabilecek olana vermesi zorunluluğunu özenle belirtir. Bununla birlikte, yöneticinin, yakınlık, dostluk, hemşehrilik, ırkdaşlık, mezhepdaşlık içindeki ve kalbindeki göreve veya makama en ehliyetliye karşı kin bulunması, hatta göreve getirmek için ehliyetli olmayandan aldığı rüşvet gibi etkili bazı faktörlerin bulunmasından dolayı, bozan en ehliyetliyi göreve getirmeyişe yönelebileceğini de özellikle açıklar. Ancak, bütün bu durumlar, en ehliyetliyi göreve getirme kuralının dışındadır. Yönetici böyle yaptığında, Allah'a ve peygamberine hıyanet etmiş, emaneti sahibine vermemiş, yani Allah'ın kendisine duyduğu güvene hıyanet etmiş olur.

İbn Teymiye, önemli bir prensip de sunar: Yarar; güç, güvenilirlik vb. istenen niteliklerin bulunmayışı dolayısıyla tek bir kişiyle sağlanmazsa, istenen yeterliliği gerçekleştirmek için birden fazla kişi göreve getirilebilir. Malların korunması, güvenilirliği, ama toplanması gücü gerektirir. Öte yandan, başka önemli bir prensibi daha belirtir: Mevcutların en iyisi olduğu takdirde, zaruret dolayısıyla, ehil olmayanın da göreve getirilmesi caizdir. Ona göre, vacibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği şey de vaciptir.

İbn Teymiye, güç ve güvenilirlik üstünde özenle durur. Ona göre, güç, kamu görevinin temelidir. Güç, durumlara ve işlere göre farklılık gösterir. Her görevde güç, o görevin niteliğine göredir. Savaş komutanlığında güç, cesaret, savaş tecrübesi ve kurnazlığıyla ilgilidir: İbn Teymiye'nin dediği gibi, savaş hiledir. Ayrıca, çatışma türlerine güç yetirmeyle ilgilidir. İnsanlar arasında hükmetmede güç, Kitap ve sünnetin gösterdiği adaleti bilmek ve hükümleri yürütme gücüyle bağlantılıdır. İbn Teymiye'ye göre, insanlarda güç ve güvenilirliğin birlikteliği azdır. Bunun için, savaş görevinde, fucûru (günah işlemiş) olsa bile güçlü cesur, güvenilir olsa bile zayıf âcize yeğlenir. Ona göre, yargı görevi, şer'î emirleri bilmeye, takvaya, bu görevi yapma yeterliliğine muhtaçtır. İbn Teymiye, insanları düzeltmek için adaletin zorunluluğunu özenle belirtir. Bu konuda, Kur'an ve sünnetten tanıklar getirir. Öyleyse, İbn Teymiye'ye göre,

> "Her kamu görevinde en ehliyetli, o görevin niteliğine göre belirlenir."[13]

Güvenilirlik, Allah korkusunda, Allah'ın âyetlerini az bir bedel karşılığında bile satmayışta ve insanlardan korkmayı terketmede kendini gösterir. İnsanlar arasında her hüküm veren, güvenilirliğin bu üç boyutuyla bezenmelidir. İbn Teymiye, kadı (yargıç) kavramını, ister en yüksek seviyeden en düşüğüne kadar genel seviyede, isterse (çocuklar arasında oyunla ilgili karar verme gibi) özel seviyede olsun, iki kişi arasında hüküm veren herkesi içermek üzere geniş bir biçimde kullanmıştır.

---

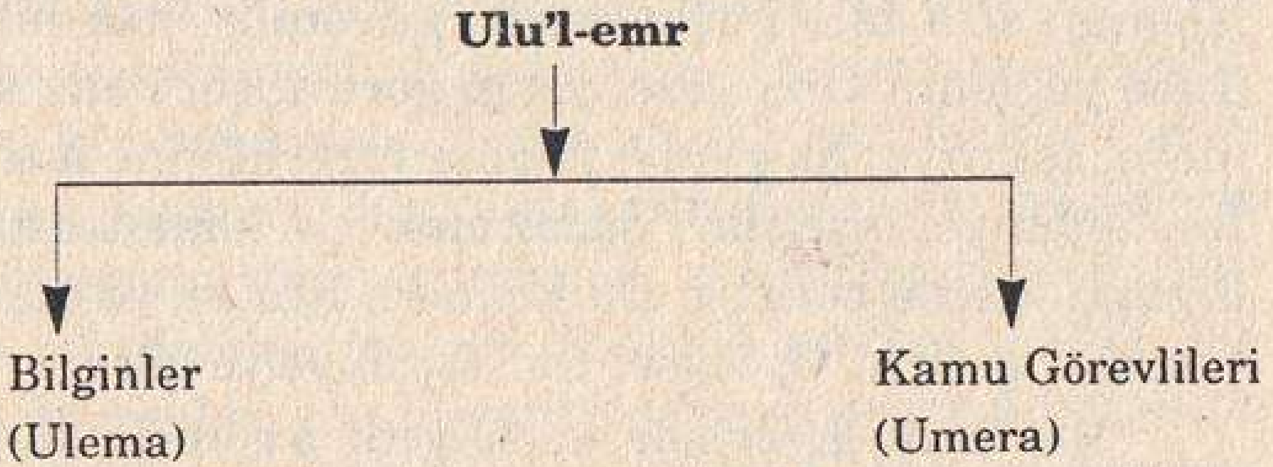
13. İbn Teymiye, *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye,* s. 20-28.

C- Ulu'l-Emr:[14]

İbn Teymiye, ümmetin liderliğini üstlenenlerin ve işlerini yürütenlerin kim olduğuna dair cevap verme girişiminde, ulu'l-emr'in —yani iş sahiplerinin— insanlara emir verenler olduğunu belirtir. Bu konuda, ehlu'l-yed ve'l-kudret (=iktidar sahipleri) ve ehlu'l-ilm ve'l-kelâm (=bilgi ve söz sahipleri) de bu kapsamdadır. Bu yüzden, ulu'l-emr iki sınıftır:

1) Bilginler (ulema),

2) Kamu görevlileri (umera)



Ulu'l-emr iyi olunca, insanlar da iyi olur; bozulunca, insanlar da bozulur. Her biri Allah'ın emrettiğini emretmeli, yasakladığını yasaklamalıdır.

İbn Teymiye, çoğu kez yöneticilerden ve halktan doğan zulümden çok söz etmiştir. Yöneticiler, kendilerine helâl olmayanı alırlar, yönetilenler de gerekeni engeller:

> "Zâlim bile olsa, insanların sultana verilmesi gerekli hakları engelleme hakkı yoktur." Allah, sorumluluğuna verdiklerinden onları sorumlu tutacaktır.[15]

14. İbn Teymiye, *Hisbe,* s. 58.
15. İbn Teymiye, *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye,* s. 32. Bu alandaki çeşitli hadisler için bkz. s. 32-33, 42-48.

D- İmam ve Otoritesi:

İbn Teymiye'ye göre imam, uygulayıcıdır, kanun koyucu (müşerri') değildir. İmamın hüküm ve iradesinin mutlak olmadığını, insanlara istediği gibi yasamada bulunamayacağını, Kitap ve sünnetin içerdiği hüküm ve prensiplerin uygulayıcısı olduğunu açıklar. Buna bağlı olarak, imama itaat, mutlak değildir, bazı kayıtları vardır. Yöneticinin temel görevi, adaleti sağlamak ve din hükümlerini uygulamaktır. Bütün kamu görevlerinin hedefi, bütün hükmün Allah'ın, en yüksek kelimenin Allah olması ve yeryüzünde Allah'a kulluğun hâkim olmasıdır.

İbn Teymiye'ye göre, dinî ve dünyevî devlet işleri istikrarlı olduğu sürece siyasî sisteme karşı çıkmaya gerek yoktur. Yöneticilere isyan ve başkaldırmanın, sonuçları isyancı mü'min bile olsa, toplum düzenini daha fazla bozucu olduğunu açıklar. Bu bağlamda, İbn Teymiye'nin bu görüşlerinin, bunun meşruiyetine inanmayan Şia'ya karşı tutumundan etkilenmiş olduğu belirtilmelidir. Aynı şekilde, yöneticide bulunması gerekli şart ve niteliklerin pek çoğu bozulmuş olsa bile, Moğollar ve Haçlılar karşısında İslâm devletinin koruyucusu olarak duran hükûmete başkaldırmayışı gerektiren çağının şartlarından da etkilenmiştir.

Yani İbn Teymiye, ümmetin uzun vadeli çıkarına, bunun yanısıra ülkenin ve dinin korunmasının yöneticinin ideal nitelikleriyle ilgilenmekten daha öncelikli olduğuna bakmıştır. Kısacası o, devrim hakkını tanımamıştır.

E- Devletin Görevleri:

İbn Teymiye, devletin görevleri konusunu ele almıştır. Ona göre İslâm'da devlet Allah ve kul hakları konusunda adaleti sağlamak üzere kamu yararının gerçekleştirilmesinin ve zararların kaldırılmasının gerektirdiği kimi görevleri yapar. Bu görevleri, şöyle açıklar:

1) Malî Görevler:

Yönetenler ve yönetilenler, birbirlerine karşı gerekli görevlerini yapmalıdırlar:

> "Veliyyulemr, malı helâlinden almalı, hak yere koymalı, hak sahibini engellememelidir."[16]

Devletin harcama alanlarını da sayar. Sınırların sağlamlaştırılması, yolların ve köprülerin onarımı, köprü yapımı, kamu görevlilerinin maaşları bunlar arasında yer alır.

2) Adaleti Sağlama:

Yargı görevinden daha geniştir, onu da içine alır.

3) Cihad Görevi:[17]

İbn Teymiye, İslâm'da cihadın önemini, maksadının dinin bütünüyle Allah'ın, Allah kelimesinin en yüksek olması bulunduğunu vurgular. Bunu engelleyenle müslümanların ittifakıyla savaşılır. Ancak İbn Teymiye, kadınların, çocukların, yaşlıların, körlerin, din adamlarının, hastaların vb.'nin öldürülmeyeceğini özellikle belirtir. Bu, bilginlerin çoğunluğunun görüşüdür. Ancak bizzat savaştıklarında öldürülürler. Esasen bunlar, kuvvet oluşturarak engelleyici değildirler.[18]

---

16. İbn Teymiye, *age,* s. 33.
17. Cihad konusunda bkz. İbn Teymiye, *age,* s. 109-131.
18. İbn Teymiye, *age,* s. 114.

İbn Teymiye, cihad konusunda sadece devletin rolünü tartışmamıştır, İslâm'ın çağırdığı şekliyle bireylerin rolünü de ele almıştır.

4) Vatandaşları Hazırlama ve Görevlere Dağıtma Görevi:

Devlet, herkese farz olan ve insanların yararının ancak kendisiyle tamamlandığı işleri yapmak için ehliyetli vatandaşları hazırlama göreviyle yükümlüdür. İbn Teymiye, bu görevin önemini belirtir. Çünkü, devlet işlerinin iyi gitmesiyle bağlantılıdır.

5) Devletin Ekonomik Görevi:

İbn Teymiye, bu görevde tamamen açıktır. Bunun çevresinde pek çok problemi çözümlemiş ve bazı temel soruları ele almıştır: Devlet, bireyin mülkiyet ve çalışma alanındaki ekonomik hürriyetini ne zaman sınırlayabilir? İslâm nazarında bu caiz ve yararlıysa, bu müdahalenin boyutu nedir?

İbn Teymiye —ki bu en önemli katkılarından sayılır— bu hükümlerin ayrıntılarından gelişkin bir teori ortaya atabilmiş, hatta çağımızda bile dünyada ilgi odağı oluşturan bu problem hakkında İslâm'ın yönelişini çıkarabilmiştir.

6) Dinî ve Ahlâkî Görevler:

İslâm'da devletin görevi sadece belirtilenlere özgü değildir, dinî ve ahlâkî hayatın düzenlenmesine de uzanır. Dinî hayatın düzenlenmesiyle, —İbn Teymiye'nin açıkladığı gibi— İslâm mesajının yayılması ve getirdiği hak ve iyilik anlamlarının önünde yükselmesi için insanlığı putperestlikten özgürleştiren tevhid inancının önü açılmıştır.

İbn Teymiye, bu göreve, şeriatın yasakladığı kötülükleri ortadan kaldırmak, nefislerini eğiterek ve insanların zararlı işlerine müdahale ederek —ki bunu, ekonomik işlere müdahaleden çok daha önemli saymıştır— insanların ahlâken yükselmelerinin elverişli ortamını hazırlamak suretiyle, İslâm mesajının getirdiğiyle paralel yürüyerek, özel bir önem vermiştir. İbn Teymiye'ye göre, devletin görevi, kötülüğü ve günah işlemeyi önlemeye, iyilik ve itaatin bütün meşru araçlarla yollarını kolaylaştırmaya çalışmaktır.

İbn Teymiye, Allah'ın kendileri yüzünden kitaplarını indirdiği ve peygamberlerini gönderdiği *iyiliği emretme* ve *kötülükten alıkoyma*'yı vurgular:

> "Pis nesnelerin haram kılınması, kötülükten alıkoyma, temiz nesnelerin helâl kılınması ise, iyiliği emretme çerçevesine girer."[19]

Bu bağlamda, "iyiliği emretmenin ancak iyilikle olduğu"nu açıklar.[20]

F- Hisbe ve Devletin İktisadî Siyaseti:

Adaleti ve erdemi dinin prensiplerine göre gerçekleştirmek üzere bireylerin davranışlarını gözetleme, din, iktisat ve bütün faaliyet alanlarını içerir. Muhtesib, insanlara doğru söylemeyi ve emanetleri yerine getirmeyi emreder, kötülükleri, yalanı, aldatmayı ve ölçü-tartı eksikliklerini vb.'ni yasaklar.

---

19. İbn Teymiye, *Hisbe,* s. 34. İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma konusunda ayrıntı için bkz. s. 34-58; İbn Teymiye, *el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy anil-Münker,* Kahire 1401, el-Mektebetu'l-Kayyime, 2. B.
20. İbn Teymiye, *a.g.e.,* s. 22.

İbn Teymiye, devletin ekonomik hayata müdahalesi konusunda, hürriyetin asıl olduğunu, bunun da dinin mülkiyet, kazanç yolları ve tasarruf konusunda belirlediği sınırlar ölçüsünde bulunduğunu açıklar. Hürriyet prensibinden, genel olarak toplumun yararı için bu hürriyeti sınırlayan durumların belirlenmesine geçer. İbn Teymiye, kamu yararı dolayısıyla sınırlama zorunluluğu gördüğü kimi durumları *Hisbe* kitabında sıralar. Fiyat belirleme (tes'îr=narh), satışa zorlama, çalışmaya zorlama ve zaruret halinde ücreti belirleme de buradan olur.

Fiyatları belirleme[21], hatta mal sahiplerini satışa zorlama zarureti doğan kimi durumlar bulunmaktadır. Bunlar, insanların mala ihtiyacı, karaborsa ve satıcıların tekel kurmalarıdır. Ayrıca, sömürücü aracıların ortadan kaldırılması zorunluluğunu da savunmuştur. Zorunlu olması durumunda fiyat belirlemenin yolunu da açıklamıştır. Buna göre, yönetici, alım-satımın kurulma şekline dair bilgi almak üzere çarşı yetkililerini ve başkalarını bir araya getirir, sonra ittifakla fiyat belirlemeye gidilir; yani belirlemeye, alıcı ve satıcıların çıkarlarını bilerek ulaşılır, herhangi bir tarafa haksızlık edilmez. Öte yandan, İbn Teymiye'nin dile getirdiği yukarıdaki düşüncelerden birisi de, çalışmanın sosyal bir görev olduğudur. Çalışmak, insana farzdır ve bütün toplumun hakkı sayılır; iyiliği emretmenin de içinde yer aldığı sosyal dayanışmanın temel görüntülerinden biridir. Çalışma, toplum ona muhtaç olduğu sürece yapılması gerekli bir görev sayılır. İbn Teymiye, toplum için zorun-

21. Fiyat belirleme (tes'îr=narh) konusunda ayrıntı için bkz. İbn Teymiye, *Hisbe*, s. 18-26.

lu sayılan, zaruret ve ihtiyaç halinde çalışmaya zorlanabilen kimi bireylerin uzmanlığına insanların ihtiyacını dile getirir. Bu, veliyyulemr'in müdahalesiyle olur. İnsanlar önemli bir şeye ihtiyaç duyduklarında, çalışanlar haklarından fazlasını isteyemezler; yani, ücretlerini arttırmaları caiz değildir.

İbn Teymiye'nin fiyatla ilgili çözümlemesinde ortaya koyduğu iktisadî alandaki yeni düşüncelerinden birisi de, arz ve talep kanununa işaret etmiş olmasıdır. Böylelikle, ekonomik özgürlük yanlısı klasik iktisatçıları geçmiş oluyor. Fiyat belirlemenin ve müdahalenin sonuçlarını da, veliyyulemr tarafından yapılan müdahaleden ve çıkarlarını gözetmeyerek satıcılara haksız bir fiyatı mecbur kılmaktan —ki bu fiyatların bozulmasına ve gıda maddelerinin saklanmasına yol açar— doğabilecek olumsuz sonuçları açıklayarak ele almıştır. Günümüzde karaborsa olarak bilinen şeye de işaret etmiştir. Müdahaleyi gerektiren ve bu müdahalenin dayandığı temelleri belirlemekte öncülüğü vardır.

Genel olarak, hürriyeti asıl, zaruret durumlarında müdahaleyi istisna kabul etmiştir. Öte yandan, çalışanların ücretlerini belirlemeyi ve değerlendirmeyi araştırmış, çalışmayı sosyal açıdan bakarak çözümlemiştir. Çalışma, bir insanın mal gibi sosyal niteliği olan çabasıdır, toplumun çalışmayla ilişkisi vardır, toplumdan tamamen uzak mutlak ferdî bir hak değildir. Topluma hizmet için çalışmaya zorlayabilme konusundaki görüşleri de buradan çıkmıştır. Öte yandan, adalet prensibi bütün bu işlerde geçerli olur ve veliyyulemr'in malların ve çalışmaların fiyatlarını belirlemesi, çalışmaya ve satıma zorlama konusundaki müdahalesiyle ilgili görüşleri-

nin hareket noktası kabul edilir; bütün bunlar, bir sınıfın kazanması için değil, toplumda adaleti yaymak içindir. İbn Teymiye önemli bir sosyal kanunu belirtir: *Kâfir de olsalar adalete dayalı toplumların sürekliliği, müslüman da olsalar zulme dayalı devletlerin süreksizliği.* İbn Teymiye, adaleti, insanlar arasında hukukî eşitlik ve kimsenin kimseye üstün tutulmayışı temeline dayandırmıştır:

> "İnsanlar, zulmün sonunun korkunç, adaletin sonunun yüce olduğunda tartışmamışlardır. Bu yüzden, şu rivayet vardır:"
>
> "Allah, kâfir de olsa adaletli devlete yardım eder. Mü'min de olsa zâlim devlete yardım etmez."[22]

Aynı anlayışı hep tekrarlar:

> "İnsanların dünyadaki işleri, günah sorumluluğuna katılmasa da haklardaki zulümle düzgün olmaktan çok, günah türlerine bir katılma durumu da bulunan adaletle düzgün olur. Bu yüzden, şöyle denir: Allah kâfir de olsa adaletli devleti yaşatır, müslüman da olsa zâlim devleti yaşatmaz."[23]

Denir ki:

> "Dünya adalet ve küfürle devam eder, zulüm ve İslâm'la devam etmez."[24]

Ayrıca, Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisini de zikreder:

"Kulların Allah'a en sevimlisi, adaletli imamdır. En sevimsizi ise, zâlim imamdır." Ona göre adalet, her şeyin temelidir.[25]

---

22. İbn Teymiye, *age,* s. 42.
23. İbn Teymiye, *el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker,* s. 42-43.
24. İbn Teymiye, *Hisbe,* s. 46.
25. İbn Teymiye, *el-Emr bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker,* s. 43.

3. Siyasî Düşünceye Katkısı:

Bütün bu anlatılanlardan, İbn Teymiye'nin, siyasî düşünceye pek çok katkı sunmuş olduğunu görüyoruz. Onun düşünceleri, çağının çok ilerisinde kabul edilir. Bilindiği gibi İbn Teymiye, bu düşüncelerinde sadece dış kaynaklarda değil, Kur'an ve sünnetten oluşan temel kaynakta yoğunlaşmıştır. Bu görüşlerin pek çoğu, ancak son zamanda yeni devletlerce dikkate alınmıştır.

Çağının ilerisinde olduğu siyasî görüşlerinden bazıları, yöneticinin tayini değil seçimi, uygun yere uygun kişinin getirilmesi, devlete sosyal bir organ gibi bakış, devletin dinî ve ahlâkî işlere müdahalesidir. Ayrıca, ekonomik yönleri, özellikle bir temel olarak bireyin ekonomik özgürlüğünde yoğunlaşmayla ilgili yönü ve arz-talep kanunlarını da çözümlemiştir. İbn Teymiye, zaruret durumunda fiyatların belirlenmesi zorunluluğunu ve önemini, aracıların vb.'nin ortadan kaldırılması zorunluluğunu açıklamıştır. Ayrıca, çalışmanın sosyal değerini de vurgulamıştır. Ancak, İbn Teymiye'nin yoğunlaştığı dinamik katkılarından birisi, bütün düşüncesine hâkim olan ve bütün uygulama yönlerinde beliren adalet prensibidir. Yöneticinin halka adaleti, ölçü-tartıda adalet, devletin ekonomiye müdahalesinde adalet vb. bunun örneklerindendir.

Son olarak, İbn Teymiye'nin en önemli katkılarından biri devletin ahlâkî ve dinî görevi ve devletin ahlâkî ve dinî temellere dayalı olma zorunluluğunu çözümlemesidir ki, halihazır çağımızdaki devletler ve toplumlar da buna yönelmeye başlamıştır.

İbn Teymiye, hayatını cihada, Moğollar'la cihad ve sa-

vaşa, Haçlılar'la cihada ve İslâm ümmetinin yabancı baskısından kurtarılmasına, özellikle sûfîlikle ve çeşitli bid'atlerle mücadelede dinî cihada adamış olmakla birlikte, kötülüğüne rağmen işbaşındaki yöneticiye karşı cihada adamamıştır. Üstelik onu, üç kere hapse atmış, sonuncusunda ölmüştür. Bu cezalar, siyasî sebeplerden değil, din konusundaki görüşleri ve fetvalarıyla ilgili dinî sebeplerledir. Ancak bu tutumu, yukarıda açıklanan başkaldırıyla, onun olumsuzlukları ve tehlikeleriyle, İslâm ümmetine karşı dış tehditler varken özellikle istikrar ve sürekliliğin zorunluluğuyla açıklanır.

Altıncı Bölüm

İBN HALDUN
(722-808 / 1322-1405)

1. Hayatı ve Düşüncesinin Oluşumu:

Tam adı Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan b. Câbir b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. Haldun'dur. Mısır'da başkadılık (başyargıçlık) görevini üstlendikten sonra Veliyyuddîn lakabıyla tanınmıştır. Büyük oğluna nisbetle Ebu Zeyd de denilmiştir. Atasına nisbetle İbn Haldun olarak ün salmıştır. Doğduğu Tunus'a göç eden Endülüs'lü bir aileden gelmiştir. Bu ailenin kolları, Endülüs ve Magrib'te yayılmıştır. Dokuzuncu atası Halid b. Osman'a nisbetle İbn Haldun diye ün salmıştır. Bu atası, aileden fatihlerle birlikte Endülüs'e ilk girenlerdendir ve Hal-

dun adıyla tanınmıştır. Buna bağlı olarak Magrib ve Endülüs'te ailenin reisi olmuş, bu ailenin bireyleri Haldunî diye tanınmış, İbn Haldun da ününü buradan almıştır.[1]

İbn Haldun'un yaşadığı ve görüşlerine etki eden şartlardan dolaylı ve dolaysız etkilendiği yoğun siyasî tecrübe ve belirginleştiği fikrî zenginlik dolayısıyla, bu şartları biraz ayrıntılı olarak ele alacağız.

Ailesinin aslı, Yemen'in Hadramût bölgesindendir. Nesebi, Resûlullah'tan (s.a.v.) yetmiş hadis rivayet eden, Resûlullah'ın Muaviye b. Ebî Sufyan ile birlikte Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretmek için Yemen'e gönderdiği meşhur sahâbî Vâil b. Hucr'a uzanır.

İbn Haldun, Kur'an'ı ezberledi, yedi kıraatini öğrendi, tefsir, hadis, nahiv, dilbilim derslerini bu sırada Magrib bölgesinin ilim ve edebiyat merkezi Tunus'un ünlü hocalarından aldı. Malikî fıkhı, dilbilim ve şiirde uzmanlaştı. Pratik hayatında mantık ve felsefe dersleri aldı ve ikisinde de seçkin bir yere geldi. Onsekiz yaşındayken dünyada yayılan ve ana-babası ile memleketindeki pek çok hocasını kurban alan taun sonucu öğrenimine ara verdi. Bilginlerin bir kısmı Tunus'tan Magrib'e doğru göç etti. Bu göç, sultan İbn Ebi'l-Hasen'le

---

1. İbn Haldun'un hayatı hakkında ayrıntı için bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun,* Giriş ve Yayım: Ali Abdulvâhid Vâfi, Kahire ty., Dâru Nahdati Mısır li't-Tab' ve'n-Neşr, 2. B., s. 29-179 (Giriş kısmı).
İbn Haldun'la ilgili Arapça ve başka dillerde incelemeler vardır. En önemlileri şunlardır: Muhammed Rebi', *en-Nazariyyetu's-Siyasiyye li'bn Haldun,* Kahire 1983, Dâru'l-Hennâ li't-Tıbâa; V. La Cost, *el-Allâme İbn Haldun,* Çeviren: Mişel Suleyman, Beyrut 1982, Dâru İbn Haldun, 3. B.

birlikte oldu. Böylece, Magrib ve Endülüs'te divan görevlerine geçmeye yöneldi. İbn Haldun, kökeninden ve atalarının vardığı dikkate değer konumdan etkilenmişti. İkinci atası Tunus'u, birinci atası ise bölgedeki bir beyliği yönetti.

Kuzey Afrika, yedinci hicrî yüzyıldan beri sert siyasî başkaldırılara sahne oluyordu. Yanında bulunduğu vezir, Ebu Muhammed Abdullah Tefrikîn, Tunus tahtını ele geçirdiği sırada, İbn Haldun henüz yeni bir kamu görevlisiydi. Vezir, küçük yaştaki kardeşini Tunus'ta bıraktı, bu kendi sorumluluğu ve istibdadındaydı. İbn Haldun'a vezirle birlikte, veziri yenmeye ve atalarının tahtını geri almaya çalışan Konstantiniye emîriyle karşılaşmak için vezirin ordusundaydı. Bunun sonucunda İbn Haldun, kendi canını güçlükle kurtararak yenilen ordugâhtan gizlice kaçtı, çeşitli yerlerde dolaştıktan sonra Cezayir'e gitti, birkaç yıl orada kaldı. Bilindiği gibi, İbn Haldun'un yaşadığı yüzyılın ortasında Kuzey Afrika, sarsıntılar, savaşlar, kimi devletlerin kurulup, kimilerinin yıkılmasıyla belirginleşmişti. Genel ortama, barış dönemlerinde düşünce ve edebiyat adamlarını çekme konusunda öğünme ve bağış yarışının yanısıra, hileler ve desiseler hâkim olmuştu.

Kısacası çağ, Magrib, Tunus ve Endülüs arasında gidip-gelen devletler ve köşkler çevresinde dinamizm ve sarsıntılarla belirginleşmişti.

İbn Haldun, alâmet kâtipliği görevini üstlenmişti. Bu resmî yazışmaların üstüne kalın kalemle "el-Hamdu lillah", "eş-Şukru lillâh" vb.'ni yazma işidir, bir ölçüde inşa (kompozisyon), belâgat ve hitap veya belge konusu-

nu bilmeyi gerektiriyordu. Bu görev, İbn Haldun'un üstlendiği ilk kamu göreviydi. Daha sonra Fas sultanlığına ait ilmî mecliste üye olarak çalıştı. Bu göreve onu, kendisine yakınlık ve dostluk gösteren, daha sonra da kâtipleri ve mühürdarları arasında yer alması için yükselten Uzak Magrib sultanı Ebu Osman getirmişti. İbn Haldun, daha yüksek görevlere ulaşmak için sürekli olarak mevcut durumdan yararlanmaya ve değiştire değiştire yöneticilere yaklaşmaya çalışmıştır ki bu, pek çoklarını kendisini fırsatçılıkla itham etmeye yöneltmiştir. İbn Haldun'un konuşma ve belâgatte özel bir gücü vardı. İç kabîleler arasında güçlü bir nüfuz kazandı. Kabîleleri sultana yöneltmekte, jurnal etme ve desise konusundaki gücüyle tanınmıştı. Bütün bunlar yoluyla, Tunus, Magrib ve Endülüs'te yüksek makamlara erişebildi. İbn Haldun, daha önce kendisine yakınlık gösteren ve onu yükselten Uzak Magrib sultanı Ebu Osman'a komplo düzenledi. Bunun sonucunda, sultan onu iki yıl hapsetti. Sultanın ölümünden sonra görevine iade edildi. Yeni yöneticilere yakınlaştı, kâtiplik görevini üstlendi, daha sonra yöneticiye yeniden düşmanlık etti.

İbn Haldun, bir sultanın alınıp, yenisinin getirilmesine katıldı. Bu sayede, sultanın kâtibu's-sırr'ı (özel sekreter) olabildi. Yazışma ve mektuplaşma işlerini yürüttü. Sultan onu güvenli buldu, daha sonra onu mezâlim (idarî yargı) görevine getirdi, başkadı yaptı. Ataları gibi daha yüksek görevlere ulaşmakta başarılı olamayınca ve aleyhindeki jurnaller başarı kazanınca, Tunus'a gitti. Daha önce kompla düzenlediği vezir Buccâye emiri olarak işbaşındaydı. İbn Haldun, hâciplik görevine getirildi. Bu, sultandan sonra devletin en yüksek makamı-

dır ve başbakanlıkla eşanlamlıdır. Ehliyetle çalıştı. Ancak, çok geçmeden emîr öldürüldü. İbn Haldun, kenti ve yönetimi, galip sultan Ebu'l-Abbas'a teslim etti ki bu iş, onun hâciplik görevinde kalmasını sağladı. Ne var ki bir süre sonra, sultan ondan kuşkulandı ve onu tutuklattı. Bunun üzerine İbn Haldun, yakınlık, değişim ve kabileleri sultana, daha sonra da düşmanlarına yöneltme, yani hâkim gruptan kopup ötekine katılma siyasetine yeniden başladı.

Çok geçmeden, bütün emîrler kendisinden kuşkulanınca, Magrib'in bütün köşkleri yüzüne kapandı. Yeniden Endülüs'e gitti, sultanına konuk oldu. Magrib sultanı onun yanındayken desîselerinden korktu ve Endülüs sultanından onu uzaklaştırmasını istedi. Bunun sonunda, Magrib'e döndü, *Mukaddimetu İbn Haldun* adıyla tanınan eserini yazmaya başladı. İbn Haldun, hiç tartışmasız bu dönemde Kuzey Afrika'nın tanıdığı en büyük siyasetçiydi. Çöl kabîleleri arasında büyük bir nüfuz kazanmıştı, çeyrek yüzyıllık bir süre yoğun siyaset tecrübesi de edinmişti. Saray desiselerini ve iktidarın gizli yanlarını çok iyi öğrenmişti. Bütün Magrib devlelerine hizmet etti. Bizimle ilgili son olay, belki de bütün yöneticiler arasında durumu açığa çıktığı ve kimsenin güvenini kazanamadığı için daha yüksek görevlere ulaşmakta başarılı olamayışı yüzünden hacca gidişidir. Belki de, siyasetten el etek çekmiş, hilelerinden uzaklaşmak, kendini öğrenim ve öğretime adamak istemişti. İbn Haldun, dolu bir hayattan sonra dönüşü olmaksızın Magrib'ten İskenderiye'ye, oradan kendisini çeken, hoşlandığı ve İslâm düşünce merkezi olan Kahire'ye geçti. İlmi ve zekâsı burada çok beğenildi. Daha önce Tunus'ta

yazdığı eserinin ünü, ondan önce Kahire'ye gitmişti.

Mısır sultanı ona ikramda bulundu, kendisini Kamhiye'deki medreseye Malikî fıkhı öğreticiliğine getirdi. Bu medresedeyken meclisine emîrleri ve bilginleri çekti. Daha sonra, Malikî başkadısı oldu. Mevcut bozukluğu düzeltmeye çalıştı. Ancak, aleyhinde jurnaller yapıldı. Tunus'tan Kahire'ye gelirken gemileri büyük bir fırtınaya yakalanan eşi, çocukları ve bütün sahip olduklarının helâk olduğu kalbine doğdu. Aleyhindeki jurnal başarılı oldu, kadılık görevinden hoşlanmadı ve bu görevden affedildi. Daha sonra kendisini öğretime verdi. Sultan Berkuk, kendisini Zahiri'ye Berkuk medresesine Malikî fıkhı hocası tayin etti. Ancak, yine jurnale uğradı, görevinden affedildi. Daha sonra hacca gitti. Bir süre, bu bölgedeki mukaddes yerleri ziyaret etti. Yeniden Mısır'a döndü, sultan onu bu sıradaki büyük medreselerden birinde hadis kürsüsüne tayin etti. Ancak, sultan öldürüldü. İbn Haldun, makamını kaybetti. Sultanın vefatından sonra, Kudüs'e gitti. Ziyaret yerlerini dolaştı. Öğretim için yeniden Mısır'a döndü. Timurlenk, ordusuyla Mısır'a bağlı Suriye'ye girince, sultan beraberinde İbn Haldun'un da yer aldığı ordusuyla Mısır'dan onu karşılamaya çıktı. İbn Haldun'a, yeniden macera ve hile ruhu üstün gelmişti. Timurlenk'in ordugâhına gitti, onu övdü ve bütün dünyanın hâkimi olacağına ikna etti. Ancak, yeniden Mısır'a döndü, başkadılık görevini yeniden aldı. Üçüncü kez bu görevden uzaklaştırıldı. Bu, altıncı kez görevden alınışıydı. Sonunda, bu görevdeyken Kahire'de öldü.

İbn Haldun konusunda bizi ilgilendiren, yaşadığı siyasî tecrübenin yoğunluğudur. Tunus'ta, Magrib'te, En-

dülüs'te ve Mısır'da, kendisini daima bir siyasî iktidar merkezine bağlamaya can atmıştır. Bu siyasî tecrübe, birinci derecede İbn Haldun'un düşüncelerinin derinliğine ve objektifliğine çok katkı yapmıştır. Yazılarında, siyasî olguyu, yani iktidar ve bu uğurdaki çatışma olgusunu çözümlemeye çalışmıştır.

İbn Haldun'un görüşleri, yaşadığı şahsî durumlarının ve ailevî konumunun bir ürünüdür. Gerçekten ailesi, siyasî konum açısından nesiller boyunca belirginleşmişti ki bu, onun ailesinin konumunu ve atalarının otoritesini geri almak istemesini etkilemiştir. Yine İbn Haldun'un görüşleri, çağının bir aynasıdır. Bununla birlikte, İbn Haldun'un tecrübelerinden yararlanabildiğini ve katkılarında çağının sınırlılığından uzaklaşabildiğini belirtmeliyiz.

Her ne kadar yazılarında İbn Haldun'un çeşitli yönleri varsa da, onlardan bizi ilgilendiren siyasî yöndür; hayatından da bizi ilgilendiren, siyasî eylemdeki tecrübesi ve sonunda bu uzun tecrübeden sonra öğretim yönüdür.

Eserlerine gelince, bize ulaşanların en önemlisi, *el-İber ve Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi'l-Sultani'l-Ekber* adlı kitabıdır. Bu büyük kitap, yedi ciltten oluşur. Gerçekte, üç bağımsız kitaptan ibarettir. *Mukaddimetu İbn Haldun*(*) adıyla tanınan birinci cilt, bağımsız bir kitap sayılır. İkinci kitap, *Kitabu'l-İber*'dir. Üçüncü

(*) İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, Zakir Kadiri Ugan, Süleyman Uludağ ve Turan Dursun tarafından üç ayrı tercümeye konu olmuştur. Süleyman Uludağ'ın tercümesi, daha başarılı sayılmaktadır.

kitap ise, *Kitabu't-Ta'rîf bi-İbn Haldun'dur. Kitabu'l-İber*'in bir parçasıyken, ondan ayrılmıştır. Sadece İbn Haldun'u tanıtmakla yetinmez. Sonunda bilgiler dikkatli olmasa da, ziyaret ettiği veya etmediği devletleri ve halkları da ele alır. İbn Haldun, *Mukaddime*'sini ilk kez Tunus'tayken yazdı ve onu Tunus sultanı Ebu'l-Abbas'a armağan etti. Kahire'deyken kitabı yeniden düzenledi. İki nüsha çıkardı. Birini Mısır sultanına, ötekini Uzak Magrib sultanı Ebu Fâris Abdulaziz'e armağan etti.

2. Siyasî Düşüncesi:(*)

A- Niteliği ve Yöntemi:

İbn Haldun, toplumu, oluşumunu ve özelliklerini incelemekle ilgilendi. Siyasî olguyu incelemesi, temel ilgisi olan sosyal olguyu incelemesinin tabiî bir sonucu olarak ortaya çıktı. Siyaseti daha önce pekçok müslüman düşünürün çözümlediği gibi özel değil, genel bir konu olarak görmüştür. Kendinden öncekilerin, yöneticinin nitelikleri, uzakdurması gereken kusurlar ve imametin şartları, vezirlik, valilik gibi kamu görevleriyle vb. ile ilgilenmeye yönelme sınırlılığına rağmen, İbn Haldun devleti ele almış, geniş, objektif ve gelişkin bir yöntemle çözümlemiştir.

(*) İbn Haldun'un siyasî düşüncesi konusunda bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası,* Ankara 1988, Kültür Bakanlığı Yayınları; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldun / el-Asabiyye ve'd-Devlet,* Beyrut 1982, Dâru't-Talîa, 3. B.; Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* Ankara 1982, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları; İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat,* İstanbul 1984, Pınar Yayınları; Muhammed Rebi', *en-Nazariyyetu's-Siyasiyye l'İbn Haldun,* Kahire 1983, Dâru'l-Hennâ li't-Tıbâa.

İbn Haldun, Aristo'nun *Politika* kitabını, bir cildi kaybolmuştur, kalanı ise yetersizdir ve başkasıyla karışıktır[2] diyerek eleştirmiştir. Hatta kitabın Aristo'ya nisbet edilmesinden kuşku duymuştur. İbn Haldun, devletin kökeniyle ilgili görüşleri benzeşmekle birlikte Platon'dan söz etmemiştir. Devletin kökeniyle ilgili görüşleri, kendinden önceki Maverdî ve Fârâbî gibi müslüman düşünürlerle de benzeşir. Yönetenle ilgili pek çok görüşünü, daha öncekilerde de görebiliriz. Öte yandan İbn Haldun, düşünceleriyle daha öncekilerin varmadığı sonuçlara varmakla öğünür.

İbn Haldun'un devletin kökeni ve yönetenle ilgili görüşleri gerçekten yeni değilse de, siyasî olguyu, yani iktidar olgusunu çözümlemesi yenidir. Yöntemi, siyasî çözümleme alanında temel bir katkı sayılır.

B- Devletin ve Kentin Kökeni:

İbn Haldun'a göre, insanî toplanma, dünyanın bayındırlığı (=ümran) anlamına gelir. Bu, zorunludur. Çünkü, insan, tabiatı gereği medenîdir. Bu toplanma, zorunludur. Tarih de bunu anlatır.[3] Yüce Allah insanı yaratmış, onu hayatı ve bekası ancak gıdayla olabilecek biçimde oluşturmuş, fıtratını arama yolunu göstermiştir. Ama insan, gıda ihtiyacını elde etmekte yetersizdir.

---

2. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 1, s. 333.
3. "Gerçekten tarih, dünyanın ümranı olan insanî toplanmanın, bu ümranın başına gelen vahşîlik, ehlilik, asabiyetler, beşerin birbirine üstünlükleri gibi durumlar, bundan doğan iktidar, devlet ve mertebeleri, insanların çalışma ve çabalarıyla elde ettikleri kazanç, bilim ve sanayi ile tabiatı gereği bu ümranda doğan diğer durumların haberidir." (İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 1, s. 328).

Öğütmeye, hamur karmaya ve pişirmeye muhtaçtır. Âletlere, demirci, marangoz ve çömlekçiye muhtaçtır. İlimler ve sanatlar, insanın diğer canlılardan ayrıldığı düşüncenin sonucudur. Yardımlaşma, çeşitli zorunlu ve kemalî ihtiyaçları karşılamak, yırtıcı hayvan gibi dış düşmandan korunmak ve tabiatın tehlikesine direnmek için zorunludur.

Yani medenî topluluk —ki bu kenttir— insan türü ve bekası için zorunludur. Ümranın anlamı, işte budur.[4] İnsanî topluluk için, işinin düzenleneceği siyaset zorunludur; yani, insanın zorunlu toplanması için bir başkan veya sultan zorunludur. İbn Haldun, insan tabiatının hayvanlık, düşmanlık ve zulümle belirginleştiğini açıklar. Buna bağlı olarak, bir başkan veya sultan zorunludur, o içlerinden biridir, ama onlara üstünlüğü vardır. Çünkü, yönlendirici iktidar, otorite ve ezici güç ondadır. İbn Haldun'a göre, iktidarın (=mulk) anlamı, işte budur.[5]

İbn Haldun, ümranın tanımıyla yetinmemiş, türlerini de açıklamıştır. Ümranı, iki temel türe ayırmıştır:

1) Bedevî ümran,

2) Hadarî ümran:

Şöyle diyor:

"...ümran, tabiatlarında geçim konusunda yardımlaşma bulunduğundan, obayla birlikte olmak ve ihtiyaçları karşılamak üzere, bir bölgede veya yerleşim yerinde yerleşme ve konaklamadır... Ümranın bedevî olanı vardır. Bu, kırlarda, dağlarda, ıssız çöller ve kumların

4. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 1, s. 337.
5. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 1, s. 339.

çevresinde konaklanılan yerlerde olur. Hadarî olanı vardır. Bu da büyük şehirlerde kasabalarda, köylerde ve duvarlarıyla korunmak üzere kerpiç evlerde olur."[6]

İbn Haldun, ümran ilmiyle, toplumların karşılaştığı çeşitli dönüşümleri çözümler. Bazı toplumlarda bunun arkasındaki sebepleri, bazılarının ötekinin konumuna ulaşamayışı açıklar.

Öte yandan, başkalarından ayırdığı medenî ve hâkim toplumların unsurlarını ve özelliklerini açıklar. Ayrıca, doğması, gelişmesi, yükselmesi, gerilemesi ve sonunda çökmesi yüzünden sonu yokluk olması gereken herhangi insanî bir olgu gibi açıklamak suretiyle ümran olgusunu çözümler. Böylelikle, çeşitli dönüşümleri çözümlemeye çalışmıştır.

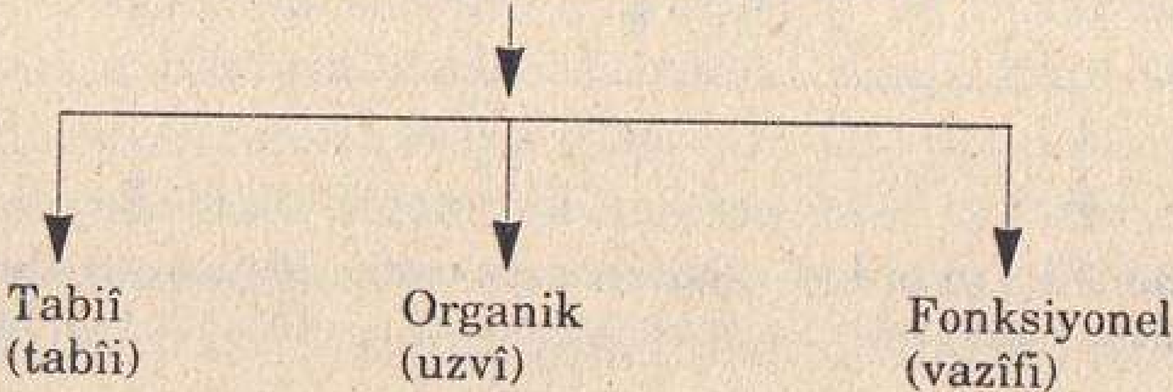
C- Ümran Olgusu:

Ümran olgusunun, İbn Haldun'a göre, üç özelliği vardır:

1) Tabiîdir,

2) Organiktir,

3) Fonksiyoneldir.



6. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 1, s. 335.

Tabiîdir: İnsan toplumu tabiîdir, insan tabiatı gereği sosyaldir, tek başına yaşayamaz.

Organiktir: İnsan toplumunun belli bir biçimde gelişmesi zorunludur. Bununla, oluşturucu hücreler grubundaki sabit gelişmeyi anlatır.

Fonksiyoneldir: Bireyler iyi yaptıkları ve belli ustalıklar kazandıkları belli bir işte uzmanlaşmaya yönelirler.

D- İnsan Toplumunun Merhaleleri:

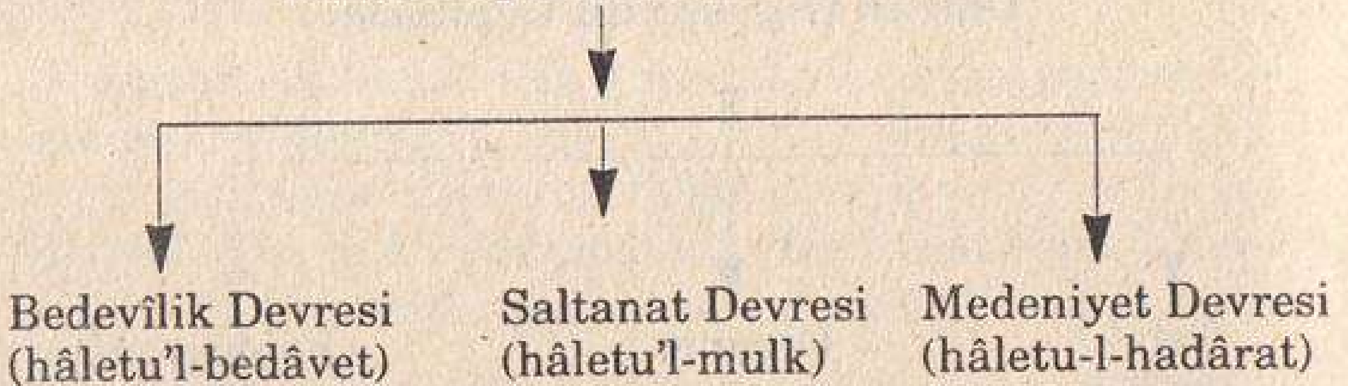
İbn Haldun'a göre, insan toplumunun üç merhalesi vardır:[7]

1) *Bedevilik Devresi* (Hâletu'l-Bedâvet): Bunu, asıl saymıştır. Bu devrede, gerçek ilerleme kendini gösterir.[8]

2) *Saltanat Devresi* (Hâletu'l-Mulk): Esasen, asabiyete dayanır. Saltanat devresini, "refah ve durumların genişlemesi" izler.

3) *Medeniyet Devresi* (Hâletu'l-Hadârat): Bunu, "Bolluk ve nimetle çeşitlenme vė bu uğurda yapılan sanatları sağlamlaştırmadır" biçiminde tanımlar. Bu, ümranın gayesini oluşturur.

İnsan Toplumunun Merhaleleri



7. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 548.
8. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 473.

E- Coğrafî Faktörler ve Siyasete Etkisi (Çevre Teorisi):

İbn Haldun, coğrafi faktörlerin siyasete etkisini çözümlemiştir. Bu olguyu çözümlemede, hem çağını, hem de öteki düşünürleri geçmiştir. Ancak Batılı düşünürler arasındaki yaygın düşünce, Montesquieu'nün ekolojik yönelişin önderi olduğudur; yani, geniş anlamıyla çevrenin siyasete etkisinde yoğunlaşmıştır. Bu yöneliş, Batı'da ortaya çıkmış, bu çağda özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra yayılmıştır. Gerçekte İbn Haldun, bu konuda Montesquieu'den önceliklidir. Ancak Montesquieu'nün görüşleri, bütün çevre etkilerini içerdiğinden daha kapsamlıdır. İbn Haldun, bu bağlamda çağını geçmiştir. Sadece insanî toplanmanın önemini, tabiatını ve genel olarak zorunluluğunu açıklamakla yetinmemiş, dünya coğrafyasını incelemek suretiyle insan toplumlarının iklime göre çeşitlenmesini, çevre şartlarından etkilenmesini ve genel olarak insan ahlâkına ve durumlarına bunun etkisini de ele almıştır.[9] Coğrafî-tabiî faktörlerin etkisini incelerken, çevredeki ılımlılığın halklara etkisi olduğunu açıklamıştır. Çünkü, medeniyetin gelişimi, ılımlı iklimle bağlantılıdır. Ayrıca, aşırı iklimli toplumlar medeniyet ve kültürden uzak olur. İklimce ılımlı bölgelerde oturanlar, yaratılış ve ahlâklarında ılımlılıkla belirginleşirler. Buradan Arap, Fars ve Roma'lıların durumu ortaya çıkmıştır. Öte yandan, sözgelimi Avrupa'daki diğer toplumların nasıl onların ileriliğine ulaşamadığını ve medeniyete katkıda bulunmadığını açıklar. İbn Haldun, genel zevkin, anlayış ve aklet-

9. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 1, s. 340-397.

me boyutunun çevreden nasıl etkilendiğini, tabiî olarak halkların gelenek ve göreneklerini nasıl etkilediğini açıklamıştır. Ayrıca, beslenme düzeninin halkların fizyolojik ve psikolojik yapısına etkisini ve bunun siyasî sonuçlarını da belirtmiştir. Beslenme düzeninin etkisini, bolluk ve kıtlığın boyutlarını ve bireylerin etkilerini incelerken ele almıştır. Bedevîlerin (ehlu'l-bedâvet=kır kesimi), kent ve kasaba halkının aksine nasıl sertlik ve dindarlıkla belirginleştiğini açıklamıştır. Ayrıca, çevrenin dine etkisini de vurgulamıştır. İbn Haldun, kuzey ve güney bölgeleri arasındaki ilişkiyi, ilkinin ilerilik, ikincinin gerilik sebeplerini ele alarak çözümlemiştir.

İbn Haldun, çevreyi ele alırken, çevrenin bedevî fıtratına etkisini abartmıştır. Bedevîlerin ümran ve medeniyetin aslı olduğunu vurgular. Bedevîleri, durumlarında zorunluyla yetinenler biçiminde tanımlar. Hadarîler ise, durumlarında ve alışkanlıklarında bolluk ve kemal (daha iyiyi arama) ihtiyaçlarıyla ilgilenenlerdir.[10] Bu prensiple İbn Haldun, zorunlunun kemalî ihtiyaçtan öncelikli olduğunu açıklamıştır; yani, zorunlu asıldır, kemâli ise ancak ondan doğan bir daldır. Böylelikle, bedevîlerin, hadarîlerin ve kentlerin aslı ve öncesi olduğunu vurgular. Hatta, bu çözümlemesinden, bedevîlerin iyiliğe hadarîlerden daha yakın olduğunu açıklamaya kadar gider. Çünkü, medeniyet onları kirletmemiştir. Çünkü, iyilik alışkanlıkları ve meziyetlerini hazırlamasından dolayı, fıtrat üzere kalmışlardır. Oysa medeniyet, ümranın sonudur. Buna bağlı olarak, kötülüğe varışının da sonudur. Medeniyet, bedevîlerle değil, hadarîlerle içiçedir.

10. Ayrıntı için bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 467-481.

Öte yandan, bedevîlerin hadarîlerden daha cesur olduğunu, bedevîlerin yönlendiricisinin şeyhler (yaşlılar), hadarîlerin ise yöneten veya sultan olduğunu, bedevîlerin asabiyete dayandığını, hadarîlerin ise orduya dayandığını açıklar. İbn Haldun'un bedevîler ile hadarîleri karşılaştırması, büyük yankısı olan ve millet olsun, devlet olsun, kabîle olsun topluma mensup olmanın temeli sayılan asabiyet teorisine varmıştır. İbn Haldun'un maksadı da budur.

F- Asabiyet Teorisi:

İbn Haldun, bu teoriyi, devlet ve kuruluş teorisini açıklamada yeni bir teori olarak ortaya atmıştır. Geniş tecrübesi ve siyasî terbiyesi, öncelikle pek çok örnek elde etmesine yardım etmiştir.

İbn Haldun, asabiyet kavramını belirlemekle işe başlamıştır. Ona göre asabiyet,

> "Herkesin nesebine ve asabiyetine (aslına) bağlılığıdır. Allah'ın kullarının kalplerine yerleştirdiği soyundan geldiklerine (zevi'l-erhâm) ve yakınlarına şefkat ve bağlılık, insanların tabiatlarında vardır. Bunun sayesinde, dayanışma ve yardımlaşma olur."[11]

Yani asabiyet, sıla-i rahimdendir. Bu, insanlar arasında tabiî olan bir bağlılıktır. Bundan da bağlılık, tutkunluk, ittifak ve buluşma doğar. Başka bir deyişle asabiyet, insanın herhangi bir nesep ilişkisiyle mensup olduklarına zulme veya yokolmaya karşı sığınması ve bağlılığıdır.

Buna göre asabiyet ve onunla ilgili bağlılık, yakınlık ve mensubiyet kavramının dile getirilişi demektir. Bu,

11. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 484.

modern asırdaki ulus-devlet çerçevesindeki birliğin temelidir. Bununla birlikte, asabiyette bağlılığın temelinin kabîle ve yerle ilgili, yani, öncelikli olduğunu belirtmek gerekir. Modern ulus-devletteki temeli ise, millîdir. Devlet, içindeki alt mensubiyetlerle paralel olarak bağlılık derecelerinin en üstünüdür. Asabiyet veya onunla ilgili bağlılık, kabîleye veya uzunlamasına aileye karşı olabilir, yani asabiyet geniş anlamıyla kastedilir; ya da kardeşlere ve amca oğullarına karşı da olabilir, yani sıla-i rahim açısından en yakın olana karşı. Bu durumda asabiyet, daha dardır, ama güçlüdür. İbn Haldun, asabiyeti, başkanlıkla bağlantılı görür. Çünkü başkanlık, bu özel nesebte olur, bütünde değil.[12] Başkanlığı üstlenenin asabiyeti, bütünden güçlü olmalıdır. Buna bağlı olarak başkanlık, asabiyetle üstünlükten dolayı hak sahiplerinden miras alınmalıdır.

> "Çünkü başkanlık, ancak üstünlükle olur. Üstünlük ise, ancak asabiyetle olur. Kavme başkanlık, tek tek asabiyetlere üstün bir asabiyetten olmalıdır... Kavme başkanlık, asabiyetle üstünlüğün belirginleştiği tek bir kaynaktan nakledilmelidir... Başkanlık, söylediğimiz asabiyetle üstünlükten dolayı, hak sahiplerinden miras alınmalıdır."[13]

Haseb (üstünlük) ve şeref de, neseple ve onun içkin olduğu asabiyetle bağlantılıdır. İbn Haldun, şöyle diyor:

> "Neseplerin meyvası ve sonucu, bağlılık ve yardımlaşma için asabiyettir. Ne zaman ki asabiyet korkulu ve ürpertili, orada büyüyen zeki ve korunmuş olur, işte o zaman nesebin sonucu da daha açık, meyvası daha güçlü olur."[14]

12. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 488-491.
13. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 489.
14. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 491.

İbn Haldun'a göre bedevîler, aralarındaki bu asabiyet birliğinden dolayı üstünlüğü ele geçirmekte başkalarından daha güçlüdürler. Buna bağlı olarak da, değiştiklerinde (medenîleştiklerinde), cesaretlerini yitirirler.

Öte yandan, "asabiyetin gayesi, mülktür (saltanattır)" görüşünü açıklamıştır. Asabiyet belli bir gayeye koşar. Aynı kabîlenin asabiyetleri arasından en güçlüsü, ötekilerine üstün gelir. Buna bağlı olarak, bütün asabiyetler onda kaynaşır, sanki büyük bir asabiyetmiş gibi görünür. İbn Haldun, mülkü çözümlerken, başkanlıkla olan farklılığını açığa kavuşturur. Bu, mülkün zorlama ve üstünlükle belirginleşmesinde kendini gösterir. Şöyle diyor:

> "Koruma, savunma, isteme ve uğrunda toplanılan her şey, asabiyet sayesinde onları yönlendirecek bir yönlendiriciye ve yöneticiye muhtaçtır. Onlara, bu asabiyetle üstün gelmelidir. Yoksa, buna gücü tam olmaz. İşte bu üstünlük, saltanattır. Bu, başkanlıktan daha fazla bir şeydir. Çünkü başkanlık, liderliktir; sahibine uyulur, hükümlerinde zorlayıcılık yoktur. Saltanat ise, üstünlük ve zorlayarak yönetmedir. Asabiyet sahibi, bir mertebeye erişince daha yükseğini ister. Liderlik ve uyma mertebesine yükselir ve üstünlük ile zorlamaya yol bulursa, bunu bırakmaz. Çünkü, bu nefisçe istenir. Buna iktidarı, ancak uyulan biri olduğu asabiyet sayesinde gerçekleşir. Saltanat üstünlüğü, asabiyetin gayesidir."[15]
>
> "Asabiyet gayesine ulaşınca, kabîle için saltanat doğar."[16]

İbn Haldun, Araplar'ın saltanat siyasetinden en uzak millet olduğunu vurgular. Çünkü onlar, daha fazla bedevîdirler ve yerleşim olarak ıssız çöle başkaların-

15. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 499.
16. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 500.

dan daha uzaktırlar. Başkalarına da pek ihtiyaçları yoktur. Çünkü, birbirine boyun eğmelerini zorlaştıran kabalığa, sertliğe ve yalnızlığa alışkındırlar.[17]

Ona göre, devlet istikrar bulunca, asabiyete ihtiyacı biter. Çünkü artık otoriteye teslimiyet vardır. Zira başkanlık görüntüsü sağlamdır.[18]

İbn Haldun, asabiyeti çözümlerken fonksiyonel tabiî yönleri ve etkisini açıklamakla yetinmez; yani, sadece fizik gücü açıklamakla yetinmez, ahlâk ve dine dayalı manevî gücün bulunması zorunluluğunu da belirtir. Buna bağlı olarak İbn Haldun, siyaset ile ahlâkı birbirine sıkıca bağlar. Bunun sonucunda, mülk ehli, asabiyetten ayrı olarak, övülen niteliklere ve ahlâka dayanmalıdır. Bunu tartışma kabul etmeyecek biçimde açıklar. Dinin asabiyeti desteklediğini belirterek dinin önemini ve mülkün ona dayanma zorunluluğunu vurgular. Bunun sonunda İbn Haldun, büyük yöneticilerin bu durumlarını sadece asabiyetlerinden ve güçlerinden dolayı değil, ahlâkî ve manevî prensiplere sarıldıkları ve Allah'ın emrettiğiyle hükmettikleri için gerçekleştirdiklerini belirtir. Hatta İbn Haldun, yöneticinin bir bütün olarak toplumun veya kendisinin yararı için çalışıp çalışmadığına dayanarak yönetici ile yetkisi arasında ayırım yapılması görüşünü savunur.

Öte yandan İbn Haldun, dayandığı asabiyet gücünden ayrı olarak, dinî davetin de devletin temelini güçlendirdiğini savunur. Çünkü dinî görünüm, asabiyetlerden birindeki rekabet ve kıskançlığı giderir, hak ve ada-

17. İbn Haldun, *a.g.e.,* c. 2, s. 516-518.
18. İbn Haldun, *a.g.e.,* c. 2. s. 522.

lete giden yolu açar. Aynı zamanda, dinî davetin asabiyete dayanmasının zorunlu olduğunu da belirtir. Öyleyse, görüşlerinin çözümlenmesiyle, dinî davet ve asabiyet ile ona dayalı devlet arasındaki sebeplilik ilişkisini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şu görüştedir:

"Dinî davet, asabiyetsiz olarak tam olmaz."[19]

Asabiyet ile dinî davet arasında karşılıklı veya dönüşümlü beslenme sözkonusudur. Çünkü her biri ötekini güçlendirir.

İbn Haldun, asabiyet ile devletin sınırları arasında da bağlantı kurmuştur. Devletin coğrafî sınırları, Etrafa genişlemeyecek, asabiyet sahiplerinden etrafın işini yürütenlerin sayısı artmayacak son noktaya varıp, etkili olur ve düşmanlara yem olmaya yol açamayacak biçimde, onu oluşturan asabiyet sahiplerinin gücü ölçüsünde belirlenmelidir. Ona göre, her devletin daha öteye gitmeyeceği toprak parçası ve vatan vardır.

Öte yandan İbn Haldun, organik yönteme dayanarak, asabiyet ile devletin ömrü arasında da bağlantı kurar. Ona göre, canlı bir varlık olarak devlet doğar, yaşar ve ölür; yani devlet, gelişme ve yokolma faktörlerine boyun eğer.

Buna bağlı olarak, devletin bireyler gibi tabiî ömrü vardır. Üç neslin ömrünü oluşturduğuna dayanıp normal bireylerin hayatından esinlenerek devletin ortalama ömrünün yüzyirmi yıl olduğunu açıklar: Çünkü nesil, bir kişinin ortalama ömrüdür.[20] Bunun sonucunda İbn Hal-

19. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 527-528.
20. "Devletin bu ömrü, bireyin durma, sonra da dönüş yaşına geçmesi gibidir." (Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c.2, s. 545-548.

dun, devlete organik bakışı çerçevesinde, devletin geçtiği devreleri ve her devrenin özelliklerini açıklar.

G- Devletin Tavırları:[21]

İbn Haldun'un, devletin ömrünün temeli olarak gördüğü üç nesil, gerçekte beş tavra (devreye, gidişe) karşılıktır:

Birinci Tavır: Bu devreye, *gayeye erişme (zafer) tavrı* (tavru'l-zafer bi'l-bugye) adını verir:

> "Bu devrede, karşı koyucu ve engelleyicilere üstün gelinir, iktidar istila edilir ve önceki devletin elinden çekip alınır."

Bu tavır, üstünlükte kavminin asabiyetine dayanan *devletin sahibi*'nin, şeref kazanmakta, mal toplamakta, koruma vb.'nde kavmine örnek olup, onlarsız bir şey yapmamasıyla belirginleşir.

İkinci Tavırı: Bu tavra, *istibdat tavrı* (tavru'l-istibdad) adını verir:

> "Bu devrede, kavmine karşı tam otorite sağlar, iktidarı tek başına yürütür, onları paylaşmaktan ve ortaklaşmaktan uzaklaştırır."

Hatta, devletin sahibi, nesebinde kendisine katılan asabiyetinin ve aşîretinin burunlarını sürtmek için adamlar üretir, köleler ve mallar edinir; yani, asabiyetini ve ailesini uzaklaştırmaya çalışır.

---

21. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 553-556.
Bu bağlamda, *devletin dönüşümü* deyişini kullananlar da vardır. Bkz. La Cost, *a.g.e.*, s. 116-150.

Üçüncü Tavır: Bu tavra, *rahatlık ve sükûnet tavrı* (tavru'l-ferag ve'd-de'at) adını verir.

> "Bu devrede, insan tabiatının yöneltiği malı toplama, eserleri ebedîleştirme ve güzel hatıra gibi iktidar meyvalarını devşirir."

Bunun sonunda yönetici (İbn Haldun'un deyişiyle devletin sahibi), binaları sağlamlaştırmaya, milletlerin ve çeşitli kabilelerin büyüklerinden oluşan konuk heyetleri karşılamaya kendini adar.

Dördüncü Tavır: Bu tavra, *kanaatkârlık ve teslimiyet tavrı* (tavru'l-kanu' ve'l-musâleme) adını verir:

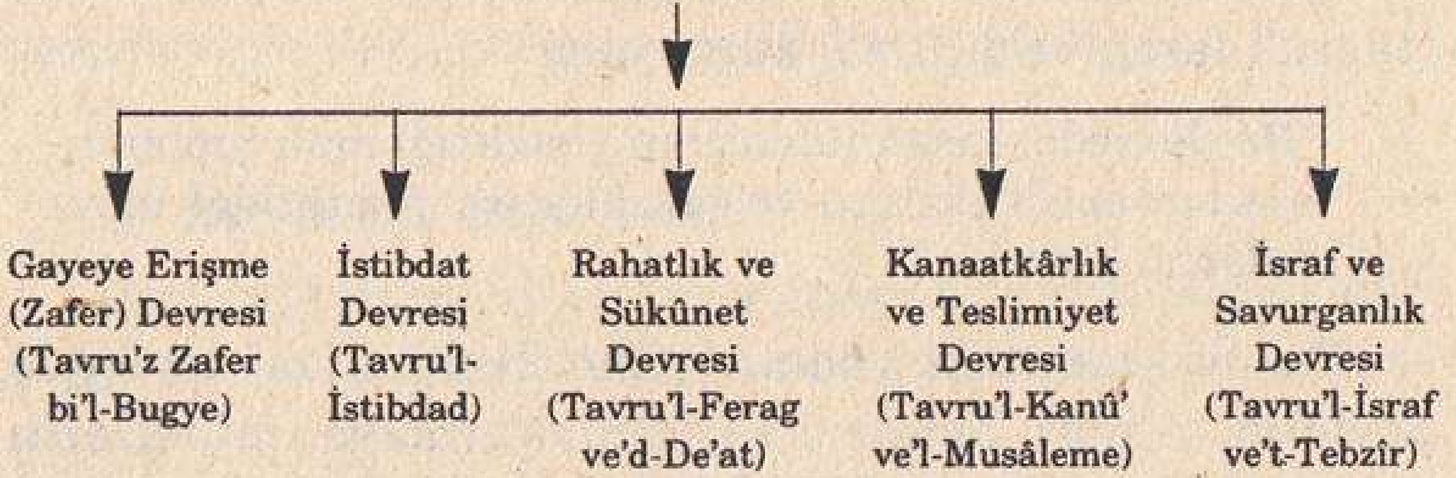
> "Bu devrede, devletin sahibi, kendinden öncekileri taklit edip, eserlerini sağlamlaştırarak ve onların yöntemlerine karşı çıkmanın bozucu olduğunu, işleri ve üstünlüğü gerçekleştiren şeyleri daha iyi gördüklerini kabul ederek, onların yaptıklarıyla yetinir."

Beşinci Tavır: Bu tavra, *israf ve savurganlık tavrı* (tavru'l-israf ve't-tebzîr) adını verir:

> "Bu devrede devletin sahibi, öncekilerin topladığını; kavminin ileri gelenlerini ve selefinin yaptıklarını kendisine kin duyacakları ve desteklemekten vazgeçecekleri ölçüde bozarak ve maaşlarını kendi arzuları uğrunda harcaması dolayısıyla askerini kaybederek arzuları, zevkleri ve yakın çevresine harcama... uğrunda telef eder."

Genel olarak, kendinden öncekilerin yaptıklarını ve kurduklarını tahrib edici ve yıkıcı olur.

> "Bu devrede, devlette yaşlılık tabiatı ortaya çıkar, bünyesini hemen hemen kurtulamayacağı ve çökünceye kadar ilacı olmayan müzmin hastalık sarar."



Devletin tavırlarını çözümlerken, bunların sadece asabiyetle değil, bedevîlikle ve devletin bedevîlikten hadarîliğe geçişiyle de bağlantısını kurar. Ayrıca, devletin beş tavrı ile —açıkladığı— üç nesil arasında da bağlantı kurar. Bütün bunlar, devlete organik yönteme göre bakışı veya kendi deyişiyle devlet ve yaşayan varlık ile bireyler arasında bağlantı kurması sonucunda ortaya çıkar. İbn Haldun, bedevîlik durumunu öne koymuş ve ilk aslî durum saymıştır, bütün sonraki durumlar ondan doğmuştur. Medenîlik tavrı, kanaatkârlık ve teslimiyet tavrı veya israf ve savurganlık tavrı yahut da üçüncü nesil gelince, devlet yaşlanmış ve sonuna ulaşmış olur, bundan sonra da çöker. Böylelikle, yeni bir asabiyetin onu almasına alan doğmuş olur ve yeni bir devlet gelişmeye başlar.

H- Yönetim Sistemi:

İbn Haldun'a göre, yönetim sistemine gelince, bunu çözümlerken hilâfetin veya imametin anlamını, siyasî sistemlerin üç türünü açıklayarak ele almıştır. İnsan toplumu için tabiî ve zorunlu saydığı iktidarı (=mülk) üç kısma ayırmıştır:[22]

22. Bu türlerin tanımı için bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 578.

1) Tabiî Mülk: Kendi deyişiyle *"herkesi arzu ve hevesin gereğine yöneltme"*dir. Temeli, üstünlük ve zorlamadır. Siyaset biliminde devletin ilk şekli budur. Çünkü kanun düşüncesi, yönetenin şahsından soyutlanmaz.

2) Siyasî Mülk:

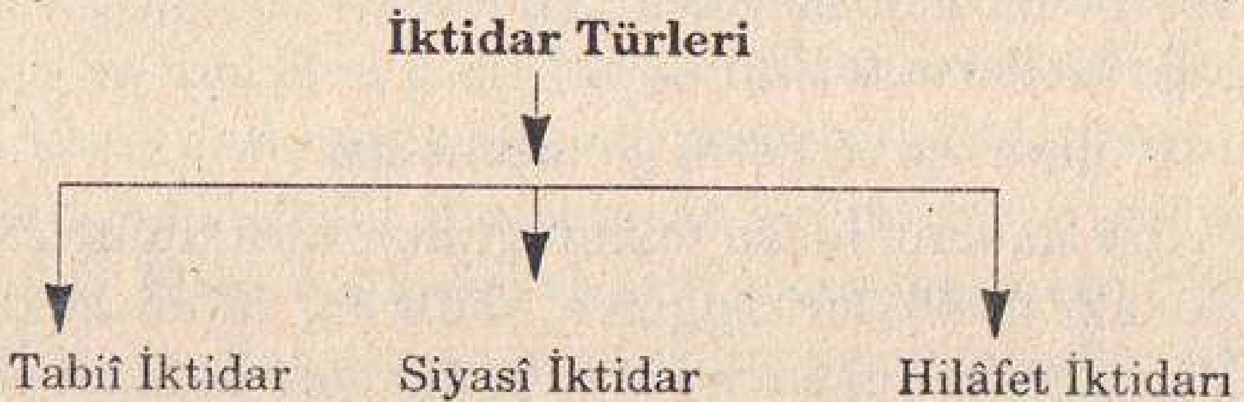
> "Herkesi dünyevî yararları sağlama ve zararları kaldırmada aklî düşüncenin gereğine yöneltmedir."

Bu durumda, —ona göre— Fars'larda olduğu gibi, herkesin kabul ettiği, hükmüne göre yargılandığı ve boyun eğdiği siyasî kanunlar bulunur.

3) Hilâfet:

> "Uhrevî ve onunla ilgili dünyevî yararlarında herkesi dinî düşüncenin gereğine yöneltmedir."

Bu durumda, tıpkı ikinci şekildeki gibi, yöneten ve yönetilenlere hâkim olan bir kanun bulunur. Ancak bu kanunun unsurlarının belirlenmesine semavî irade müdahale eder. Bu durumda siyasî toplum, sistemi açısından olgunluk dönemine ulaşır. İbn Haldun bu sözünde, İslâm toplumunu tasavvur ediyor. İslâm toplumu, mutlak semavî öğretilere dayanan dünyevî bir iktidara sahiptir. Hilâfet, *"herkesi din hükümlerine yöneltme"*dir.[23]



23. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 601.

İbn Haldun'a göre, mülk tabiî bir makamdır. Çünkü insanların toplanması tabiîdir, insan tabiatı gereği medenîdir. Bunun sonucunda, kişileri yönlendiren ve birbirlerine tecavüzünü engelleyen bir yönlendirici durumdaki yöneticinin bulunması zorunludur. Yönetici, beşerî tabiatı gereği, zorlayıcı ve hükmünü yürütücü hükümdardır (=mulk/iktidar sahibidir). Hükümdarın, —daha önce belirttiğimiz gibi— asabiyetle bağlantısını kurmuştur.

Saltanatın Temel Nitelikleri:

İbn Haldun, mülkün kendileri sayesinde tamamlandığı nitelikleri şöyle saymıştır:

1- Halkı köleleştirmek: Birinci özellik, halkın köleleştirilmesi ve hükümdara boyun eğmesidir. Söz onun sözüdür, emir onun emridir. Başka bir deyişle, hükümdarın mutlak yüksek otoritesi, yani modern deyişle hâkimiyeti olur.

2- Sınırların korunması: Bunun sayesinde bireylerin devlet içinde birbirlerine saldırması engellenir, devlet de kendisini herhangi bir dış saldırıya karşı korur.

3- Malların toplanması.

4- Heyet ve elçilerin gönderilmesi.

İbn Haldun, insan topluluğunun zorunluluğu ve yukarıdaki özellikleri ışığında, mülkün, zâlim hükümler çıkarmaya ve yöneticiyi arzularına göre hareket ettirip, bireylerin itaatinin zorlaşmasına, bunun sonunda devlette kargaşanın yayılmasına yol açtığını belirtmek istemiştir. Başka bir deyişle, yüksek otorite —egemen-

lik— sahibi bir yöneticinin bulunması anlamında mülk, insan toplumunun tabiî ve zorunlu bir makamı olmakla birlikte, bu tabiî ve zorunlu yönetim türü istibdat yönetimine doğru gelişebilir. Yönetici, otoritesini zâlim emirler çıkarmakta, arzu ve hedeflerini gerçekleştirmekte kullanılabilir. Öyleyse, İbn Haldun'a göre, herkesin kabul ettiği ve hükümleriyle bağlı olduğu zorunlu kılınan siyasî kanunlara boyun eğmek zarurîdir.

Bu bağlamda İbn Haldun, kanunları devletteki akıllı, ileriyi gören ve seçkin kişilerin çıkarmasını, aklî siyaset olarak açıklar. Ama, Allah adına bir kanun koyucu tarafından konulurlarsa, dinî siyaset olur, buna bağlı olarak da dünya ve ahiret hayatında yararlı olur. İkincisinin —dinî siyasetin— birinciden daha üstün ve yüksek olduğunu belirtmiştir. Çünkü, birincide olduğu gibi sadece dünyevî değil, uhrevî işlerle de ilgilenir. Öyleyse, tabiî bir makam olarak mülk kavramını, beşerin koyduğu siyasî kanunlara ve ilahî siyasî kanunlara dayalı yönetimi açıklamasından, yönetimin —daha önce belirtilen tabiî mülk, siyasî mülk ve hilâfet şeklindeki— üç türü ortaya çıkar.

Kısacası, sultan, daha doğru deyişle hükümdar veya yöneten, ya dinî olur, indirilen şeriate veya semavî usul ve kaidelere dayanarak siyaseti şer'î olur, ya da insanın dışındaki vahye değil, bizzat insan aklına dayalı aklî siyaset olur. Buna bağlı olarak şer'î siyasette itaat ve kabul, dünya ve âhirette sevaba inanmaya dayalı olur. Aklî siyasette ise itaat, önce halkı, sonra sultanı ya da önce sultanı, sonra halkı gözeterek yöneticiden beklenen iyi veya kötü karşılığa dayanır.

J- Hilâfet veya İmamet-i Kübra:

İbn Haldun, hilâfeti çözümlemeye yönelir, onu *"dini koruma ve dünyayı yönetme konusunda din sahibinin yerini alma"*[24] şeklinde açıklayarak imâmet-i kübra ile eşanlamlı görür. Bu işi yürütene de, imam veya halîfe adı verilir. İmam denmesi, uyulmasında ve bağlanılmasında namaz imamlığına benzemesinden dolayıdır. Halîfe denilmesi ise, ümmeti konusunda Resûlullah'ın (s.a.v.) yerini alması dolayısıyladır. *"Mutlak olarak halîfe veya halîfetu Rasulillah denir."*[25]

Halîfe seçiminin şer'an ve aklen vacip olduğunu belirtmiştir. Zira, ümmetin çıkarı, bunu gerektirmektedir. İmâmet, meşruiyetini kamu yararından alır: Bunun gerçeği, ümmetin dinî ve dünyevî yararlarına bakmaktır.[26] Halîfe veya imamın seçilmesi, seçim kurulunun (ehlu'l-hal ve'l-akd) işidir.

İbn Haldun, şöylece tanımladığı bey'atin önemini açıklar:

"Bey'at, itaate dair söz vermektir."[27]

---

24. İbn Haldun, *age,* c. 2, s. 624.
25. İbn Haldun, halîfeye halîfetullah (Allah'ın halîfesi) denilmesi konusunda ihtilâf edildiğini belirtir. Bazıları, Yüce Allah'ın şu âyetdeki insanların genel hilâfetinden esinlenerek halîfetullah denilmesine izin vermişlerdir: "Ben, yeryüzünde bir halîfe yaratacağım." (Bakara, 2/30), "Sizi yeryüzünün halîfeleri kıldı." (En'am, 6/165). Ancak, fukahanın çoğunluğu bu terime izin vermemiştir. Çünkü, âyetin anlamı, buna ait değildir. Bu şekilde çağırıldığında, Ebu Bekir (r.a.) bunu yasaklamış ve şöyle demiştir: "Ben, Allah'ın halîfesi değilim. Resûlullah'ın (s.a.v.) halîfesiyim." Çünkü istihlâf (halîfe seçilme), olmayanla ilgilidir, hazır olanla değil. Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.,* c. 2, s. 611.
26. İbn Haldun, *a.g.e.,* c. 2, s. 611.
27. İbn Haldun, *a.g.e.,* c. 2, s. 608.

Bey'at eden (yani yönetilen), emîrine (yani yönetene) bey'at eder, kendisiyle ve müslümanlarla ilgili işi görmeyi ona teslim eder.

K- İmametin Şartları:

İbn Haldun, imamda bulunması gerekli şartları çözümlemiştir:

1) **İlim:** Bununla, —uygulayacağı için— Allah'ın hükümlerini ictihad ederek bilmeyi kasteder. Çünkü *"taklit, eksikliktir; imamet ise, nitelik ve durumlarda kemali gerektirir."*

2) **Adalet:** Çünkü bu görev, dinîdir, öteki makamların gerektirdiğine üstünlüğü vardır. Adalet, yasakların işlenmesi vb. ile ortadan kalkar.

3) **Yeterlik:** "Dini korumak, düşmanla cihad, hükümlerin uygulanması ve yararları sağlamak"tan ibaret olan bulunuş gayesini gerçekleştirebilmek için, cezaları uygulamada ve savaşa atılmada cesur, siyasetin getirdiği meselelerde güçlü olmasıdır.

4) **Sağlık:** Hislerinin ve organlarının delilik, körlük, sağırlık, dilsizlik, iki eli ve ayağı kaybetme gibi görevini yapamayabileceği noksanlardan ve muattallıktan uzak olması gerekir (El ve ayaklardan birinin kaybedilmesi engel değildir, çünkü bu kemalî şarttır). Ayrıca bazı yardımcılarının isyan olmadan kendisine hâkimiyetleriyle baskı, tutsaklık ve kısıtlılık sonucu tasarruf yetkisini de kaybetmemelidir.

İbn Haldun, fukahanın görüş birliği sağlayamadığı, Kureyş'e mensup olma şartını da ele almıştır. Bu şart-

tan maksadın, bizzat Kureyş'lilik değil, güçlü asabiyet olduğu sonucuna varmıştır.

> "Kureyş'lilik şartındaki hikmet ve Şâri'in ondan maksadı, meşhur olduğu üzere Resûlullah'a (s.a.v.) vuslatın mübarek kılınması değildir. Gerçi vuslat vardır, onun sayesinde mübareklik de gerçekleşmiştir, ama bilindiği gibi mübareklik dinî-hukukî gayelerden değildir. Öyleyse, nesebin şart koşulmasında bir yarar vardır, bu da meşru kılınışının maksadıdır. Bunu tek tek araştırır ve sınarsak, sadece koruma ve dayanışmayı sağlayan asabiyetin dikkate alınması olduğunu görürüz. Makam sahibinde bunun bulunmasıyla tartışma ve ayrılık ortadan kalkar, millet ona meyleder, çoğu eğilim onda toplanır."

Kureyş, asabiyet ve şeref sahibiydi.

> "Bu makamda Kureyş nesebinden olma şartı, milletin düzgünlüğü ve görüş birliği daha iyi olsun diye onlar güçlü asabiyet sahibiyken şart koşuldu. Kureyş'e mensup olma şartından maksat, üstün ve güçlü asabiyette yoğunlaşmadır. Göründüğü kadarıyla, Kureyş'e mensup olmanın maksadını içeren sebep, asabiyetin varlığıdır."[28]

Çünkü, müslümanların işini yürütende bulunması gerekli şartlardan biri, iyi koruma konusunda görüş birliğinin sağlanması için, güçlü asabiyet sahibi bir topluluktan olmaktır.

İbn Haldun, bey'at işlemini ve sözverme akdini, şöyle açıklar: Tıpkı alıcı ile satıcı arasındakine benzer şekilde, sözü pekiştirmek için tokalaşılır. Bey'at, bâ'a (alım-satım yaptı) kökündendir. Musafaha şeklinde olmuştur.

---

28. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 585-586.

İbn Haldun, imamet konusunda Şiî mezheplerin görüşlerini de —ayrıntılı bir şekilde— çözümlemiştir. Bunlar, imâmetin dinine bir rüknü ve İslâm'ın temeli olduğunda icma ederler. Onlara göre imam, peygamber tarafından belirlenir,

> "büyük ve küçük günahlardan masumdur. Hz. Peygamber'in Sünnetini bilen büyüklerin ve din nakilcilerinin bilmediği, çoğu uydurma veya senedinde pürüz bulunan kendi görüşlerine göre alıp yorumladıkları naslarla Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Ali'yi (r.a.) tayin etmiştir."[29]

L- Hilâfetin Dinî Görevleri:[30]

İbn Haldun, kendileriyle dinin korunduğu ve dünyanın yönetildiği hilâfetin dinî görevlerini de çözümlemeye çalışmıştır. Halîfenin veya imamın din işlerinde tasarrufu, tebliğiyle ve insanları onlara yöneltmesiyle emredildiği dinî yükümlülüklerin gereğine göre olur. Dünya siyasetindeki tasarrufu ise, beşerî ümrandaki yararlarını gözetme gereğine göre gerçekleşir.[31]

Bunlar, onun açıklamasına göre şöyle özetlenebilir:

1) Namaz imamlığı: Bunu, dinî görevlerin en üstünü saymıştır.

2) Fetva: Bu fetva görevini halîfenin ilim ve öğretim ehline, buna ehil ve bu konuda kendisine yardımcı olacaklara havale etmesi ve ehil olmayanları engellemesiyle kendini gösterir.

---

29. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 587.
30. Ayrıntı için bkz. İbn Haldun *a.g.e.*, c.2, s. 625-637
31. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 624.

3) Yargı: Bu, kitap ve sünnete göre olur. Yürütme organı karakterine sahiptir. Başka bir yürütme organı olan şurta (sivil güvenlik örgütü) da yargı göreviyle bağlantılıdır.

4) Adalet: Yargıya bağlı dinî bir görevdir.

5) Hisbe: İyiliği emretmek, kötülükten alıkoymakla ilgili bir dinî görevdir. Genel olarak müslümanlara farz olmakla birlikte, yönetenin ehil gördüğünü bu göreve getirmesi gerekir.

6) Sikke: Bireylerin kullandıkları paraları gözetme, aldatma ve noksandan koruma görevidir.

Bütün bu görevler, imamet veya hilâfetin çerçevesine girer ve ondan kaynaklanır. Çünkü, toplayıcı asıl odur, dinî ve dünyevî işlerdeki görevi kapsayıcıdır. Bunu, şöylece dile getiriyor:

> "Bil ki namaz, fetva, yargı, cihad ve hisbe gibi dinî-şer'î görevlerin hepsi, hilâfet olan imamet-i kübranın çerçevesine girer. O, âdeta büyük imamdır, toplayıcı asıldır. Bütün bunlar, öteki dinî ve dünyevî millet durumlarında bakış ve tasarrufunun genelliği, bu konularda genel olarak Şâri'in hükümlerini yürütmesinden dolayı, imametten kaynaklanır ve onun çerçevesine girer."[32]

M- Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi:[33]

İbn Haldun, yönlendiricideki değişmede beliren hilâfetin saltana dönüşmesinin tabiatını da çözümler: Saltanatın tabiatı tek karar vericiliği, paylaşmamayı ve hilâfetten ayıran dünyevî yönlendiricinin dinî yönlendiriciye

32. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 625.
33. Ayrıntı için bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 598-608.

üstünlüğünü gerektirir. Bu bağlamda, hak ve adalet uğrunda kullanılan saltanat —ki bu övülür— ile bâtılla üstünlük, işleri arzu ve heveslere göre yönetme anlamındaki kınanan saltanatı birbirinden ayırdeder. Öyleyse hilâfet, önceleri saltanatsız olarak varolmuştur.

> Çünkü, "iş, önceleri hilâfetti, herkesin yönlendiricisi dindi, kamuoyu değil de sadece kendilerini helâke yol açsa bile dini dünyalarına yeğliyorlardı."[34]

Daha sonra, hilâfet ile saltanatın manaları karıştı ve birbirine girdi. Çünkü, yönlendirici saf dinî olmak yerine asabiyet ve kılıca dönüşmüş olsa bile, dini ve yollarını gözetmek ve hak yöntem üzere gitmek gibi hilâfet manaları devam etmiştir. Sonra, sadece saltanat olmuştur. Zira, "hilâfet manaları gitmiş, sadece adı kalmış, iş saf saltanata dönüşmüş, üstünlük tabiatı gayesine erişmiş, bu maksatla baskı, arzu ve hevesler kullanılmış olmak suretiyle", saltanatın asabiyeti hilâfetin asabiyetinden ayrılmıştır. Son olarak, Arap asabiyetinin gitmesi ve durumlarının ortadan kalkmasıyla hilâfetin görüntüsü ve etkisi de gitmiş, iş saf saltanat olarak kalmıştır.[35] Sözgelimi,

---

34. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 607.
35. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 608.
İbn Haldun, bu gelişmeyi olaylardan getirdiği tanıklarla çözümler. Asabiyetin, gayesi saydığı saltanata doğru gelişmek zorunda olduğunu belirtir:
"Şeriatlerde ve dinlerde, kitlelerin yönlendirildiği her işte, asabiyet olması zorunludur. Asabiyet, din için zorunludur, onun varlığıyla, Allah'ın bu konudaki emri gerçekleşir." Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisini tanık getirir: *"Allah, her peygamberi kavminden koruyucular olduğu halde göndermiştir."*
Bu bağlamda, asabiyetin, hakkın kabullenişinde ve Allah'ın emrini yürütmekteki fonksiyonelliğini yeniden vurguluyor. Saltanat türleri arasında ayırım yapmakla birlikte, bâtılla karışmasından sakındıkları için sahabenin saltanatı ve görüntülerini reddettiklerini belirtir. Hz. Ali ➥

Arap olmayan yabancı hükümdarlar ile Magrib'te Zenâte hükümdarları ve başkaları bütün yönleriyle saltanatı yürütmüşler, halîfe onlara hiçbir şey yapamamış, ona itaatleri de gösteriden öteye gitmemiştir.

N- Vezirlik:

İbn Haldun, yönetim görevlerinin ve iktidar mertebelerinin temeli oluşu itibarıyla, adının mutlak yardımı gösterdiğine dayanarak, vezirliğin boyutlarını çözümlemeye çalışır. Vezirlik kelimesi, yardımcı olma anlamın-

---

(r.a.) dönemine kadar sahâbenin durumu, Hz. Osman (r.a.) döneminde zenginlik ve savurganlık görüntüleri ortaya çıkmış olmakla birlikte buydu. Ancak, Hz. Osman devrindeki gelişmeler din aleyhinde değildi. Zira, İslâm ümmetinin yayılışı ve gelişmesi dolayısıyla ganimet ve fey malları gelmişti. Bunlarda, israflı tasarruf yapılmadı. Ancak saltanatın tabiatı, Muaviye'den asabiyetin ve tabiatının yöneltti̇ği tabiî bir durum olarak kavmini üstün tutmayı ve kayırmayı istedi. Görüş birliğinin bozulmasından korktuğu için, asabiyetine karşı çıkamazdı. Aynı durum, Muaviye'nin Yezid'i veliahd tayin etmesinde de geçerlidir. Çünkü, Umeyye oğulları, işin (iktidarın) başkalarına teslimine razı olmazlardı. Mervan ve oğlu Abdülmelik için de durum böyleydi.
"Bunlar, birer hükümdar olmakla birlikte, saltanattaki tutumları, bâtılcı ve isyancılarınki gibi değildi. Elden geldiğince, hak maksatları araştırıyorlardı. Adaletleri biliniyordu."
Aynı durum, Abdülmelik'in oğulları açısından da geçerlidir.
"Aralarından Ömer b. Abdülaziz halîfe oldu. Elinden geldiğince, dört halîfenin ve sahâbenin yoluna yöneldi."
Daha sonra, halefleri geldi, saltanat tabiatını dünyevî gaye ve maksatlarında kullandılar, seleflerinin maksadı araştırmak ve bu konuda hakka dayanmak gibi durumlarını unuttular. Sonuçta Abbasî devletinin adamları işi üstlendi, saltanatı hak ve adalet yönlerinde kullandılar. Harun Reşid'in oğulları gelince, kimileri iyi, kimileri kötüydü.
"Oğulları saltanata tabiî hakkını verdiler, dünyaya ve onun bâtılına daldılar, dini kenara attılar."
Hilâfet manaları ortadan kalktı, durum saf saltanata dönüştü ve aşırılığa yöneldi.
"Sonunda Allah, işi bütünüyle Araplar'ın elinden çekip aldı."

daki "muvâzere"den veya ağırlık anlamındaki "vizr"den alınmıştır.[36]

Vezir, içlerinde orduya, silaha, savaşlara ve öteki koruma işlerine bakmanın da bulunduğu kamuyu koruma işlerine bakar. Yazışma, vergi toplama ve harcama işlerini yönetir. Devletin durumuna göre hâciplik görevini yürütür. Hatta bunların hepsini yürütebilir.

İbn Haldun, vezirin iktidarı tek başına yürütebileceğini ve fiilî otoritenin sahibi olabileceğini belirtir. Halîfe de sadece ad olarak kalır. Öyleyse vezirlik, iki kısma ayrılır:

1) Tenfîz Vezirliği: Sultan işi elinde tutuyor ve bizzat yapıyorsa, vezirlik bu türdendir.

2) Tefvîz Vezirliği: Vezir, sultanı ve devleti yönetiyorsa, bu türdendir.

O- Hâciplik (Hicâbet)

İbn Haldun, başka bir görevden daha söz eder: Hâciplik. Bu, halkı sultandan engellemek anlamındadır. Bu ünvan, Emevî ve Abbasî devletlerinde, halkı sultandan engelleyen ve onun kapısını açıp kapatan kişilere özgüdür.

Endülüs Emevî Devleti'nde ise hâciplik, hem seçkinleri, hem halkı sultandan engelleyenlerin ünvanıdır. Vezirler ile daha alttakiler arasında bir rütbesi vardı. Hicabet kelimesi, devlette emîrlerden daha üstün, hemen yönetenden sonra gelen bir görev için kullanılmıştır.

---

36. Bunu, şöyle açıklıyor:
"Yaptıkları, âdeta yüklerini ve ağırlıklarını taşıyor. Bu kelime mutlak yardımla ilgilidir."
(Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 2, s. 665

Ö- Dîvanlar:

I. Dîvânu'l-A'mâl ve'l-Cibâyât:

Öte yandan İbn Haldun, divânu'l-a'mâl ve'l-cibâyât'ı ele almış, gelir toplama işlerinin, gelir ve giderle ilgili devlet haklarının korunmasının, askerlerin isimleriyle yazılışlarının ve maaş ödeme esaslarının nasıl gerçekleştiğini açıklamıştır. Bu divan, pek çok uzman muhasebeciyi içine alır. Bunlar, özel defterlerle hesap işlerini yürütürler.

II. Dîvânu'r-Resâil ve'l-Kitâbe:

İbn Haldun, dîvânu'r-resâil ve'l-kitâbe'yi de ele almış, onu zorunlu bir görev saymamıştır. Çünkü, görüşünce hadârete girmemiş bedevîliğe dalmış kimi devletlerde olduğu gibi, pek çok devlet bu divanı kurmamıştır. Ancak, İslâm devletinde buna ihtiyaç duyulduğunu (söylemiş ve tıpkı maksatları) Arapça belâgatli anlatma ihtiyacı gibi önemli olduğunu belirtmiştir.

Kâtip en yüksek sınıflardan seçilmelidir; ilim, belâgat ve ahlâk nitelikleri bulunmak kaydıyla yönetenin akrabalarından ve nesebinden olabilir. Çünkü kâtip, yöneten ve çevresiyle içiçedir.

Öte yandan İbn Haldun, bu ikisinden ayrı olarak, devlet mertebelerinden oluşları itibarıyla şurta (güvenlik örgütü) ile donanma komutanlığını da ele almıştır. Bunlar, devlette sahibu's-seyf'in (genel kurmay başkanı) yönetimi altındadırlar.

3. Siyasî Düşünceye Katkısı:

İbn Haldun, toplumun ve siyasetin objektif çözümlenmesi yolunu açmada pekçok fikrî katkı sunmuştur.

Böylelikle, sosyolojinin öncüsü ve ilk kurucusu sayılmıştır. Ayrıca, tarih ilminin de yenileyicisi olmuştur. Aynı zamanda, siyaset ilmini, objektif temellere dayandırmıştır. Araplar'a saldırısı ve kimi tarihî görüşlerinde dikkatsizliği eleştirilirse de, o en ünlü Arap tarihçilerindendir.

Sosyal olguyla ilgilenmek suretiyle, siyasî düşünce alanında pekçok katkı sunmuştur. Görüşlerini gelişkin teoriler biçiminde açıklayabilmekle belirginleşir. Bu teorilerin en önemlilerinden biri, çevre şartlarının etkisini araştırırken belirttiği çevre teorisidir. Bunu açıklamakta, Batı'da ekolojik yönelişin öncüsü olmakla ünlenen Montesquieu'den önceliklidir. Asabiyet teorisi, siyasî sistemin çözümlenmesi alanında öncü bir iş sayılır. Çünkü asabiyeti, devletin çeşitli boyutlarını çözümlemesinin çevresinde geliştiği temel eksen kılmıştır. Bu alandaki incelemeleri, çözümleme birimlerinin farklılığına rağmen modern çağdaki milliyetçiliğin incelenmesinde özel bir öneme sahip olmuştur. Ayrıca, devletin tavırlarını çözümlemek, zorunluluğunu ve devletlerin çöküşe yöneliş keyfiyetini açıklamak suretiyle jeopolitik alandaki incelemelere de öncü olmuştur.

İbn Haldun, hilâfetin gelişkin bir teorisini sunabilmiştir. Onu akılcı bir temelde çözümler. Hilâfeti inceleyenlerin en önemlisi sayılır. Hilâfet ve saltanat arasındaki farklılığı, saltanata dönüşmenin nasıl gerçekleştiğini çözümlemesi, biricik olduğu temel katkılardan kabul edilir.

İKİNCİ KISIM

İslâm Düşüncesinde Yenilenme

Birinci Bölüm
YENİLENME KAVRAMI

Yenilenme (tecdîd) konusu, kapsamı çevresinde bazı soruları ortaya atmaktadır. Acaba, İslâm dininin yenilenmesi anlamına mı gelir? Yoksa onun, belirli bir boyutunun yenilenmesi midir? Yenilenmeden dinin yenilenmesi mi, düşüncenin yenilenmesi mi, yoksa müslümanların yenilenmesi mi kastedilir. İslam alanında yenilenme, Hıristiyanlıktaki dinî reform hareketinin eşanlamlısı mıdır?

Yenilenme, fıkhî meselelerde ictihada ve aklın kullanılmasına dayanan bir ekoldür. Hicrî birinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bazıları imam Ebu Hanife'yi[1] yenilikçilerin (muceddidûn) önderi kabul eder. Her ne kadar ictihad kapısı —eskilerin, özellikle dört mezhep imamının çabalarıyla yetinerek, fitne ve bid'at kapılarını kapatmak üzere— hicrî dördüncü yüzyılda resmen kapatılmışsa da, yenilikçiler bu süre boyunca ve içinde bulunduğumuz asra kadar var olagelmişlerdir, bu ekolün çizgisi hiç kopmamıştır.[2] Çünkü, ictihad zannîdir. Bazıları onu, sadece

---

1. Ebu Hanife, Numan b. Sabit (80-150) "hür fakîh" olarak tanınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye,* Kahire ty., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, c. 2, s. 160-174.
2. Bkz. Saîdî, *a.g.e.* Yenilikçileri hicrî birinci yüzyıldan ondördüncü yüzyıla kadar, Hz. Ömer'den başlayarak kral Abdulaziz Âlu Suûd'a kadar ele alır. Onun eseri, bu alandaki temel kaynaklardan biridir. İslâm'daki yenilenme hareketinin tarihini inceler.

usûlü vurgulayarak reddeder. Ama Kur'an-ı Kerîm, hukukun birinci kaynağı olarak, ictihadı açıkça düzenler: *"Şayet onu peygambere veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, aralarından işin içyüzünü anlayanlar, ne olduğunu bilirlerdi."*[3]

Yine Yüce Allah, şöyle buyurur: *"Her topluluktan bir grup, dinde geniş bilgi elde etmek için geride kalmalıdır."*[4] Resûlullah (s.a.v.) bu konuda uyulacak örnektir, ictihada ve aklı kullanmaya teşvik etmiştir; daha önce, bu konuda Yemen valisi Muaz b. Cebel'e söylediği hadisine işaret etmiştik. Resûlullah (s.a.v.) bir başka hadisinde de yenilenme kavramına işaret etmiştir: "Allah, her yüzyılın başında bu ümmete dinini yenileyecek kişiyi / kişileri gönderir."[5] Resûlullah'tan sonra, Hulefa-i Râşidîn de ictihad etmişlerdir.[6]

İslâm dininin yenilenmesi tabirinin kullanılması durumunda, bundan maksat yenilenmenin genel anlamıdır; yani, asla dönüştür ve bid'atler, bilgisizlik vb. sonucunda bulaşmış olabilen nesnelerden dini arındırmaktır. Ama, bununla din hükümlerinin değiştirilmesi kastedilmez, bu hükümler değişmez niteliktedir. Bu alanda, İslâm dininde iki temel yan bulunduğu açıklanmalıdır:

1) İbadetler: Bunlar yenilenme konusuna girmez. Çünkü, asılları değişmez ve süreklidir.

---

3. Nisa, 4/83. Âyet, güven ve korku meselelerinde açıktır.
4. Tevbe, 9/122.
5. Bu sahih hadisin temellendirilmesi ve tartışılması için bkz. Saîdî, *age*, s. 8-10.
6. Resûlullah, meselâ Bedir'de ictihad etmiştir. Hz. Ebu Bekir, Resûlullah'ın yapmadığı bir iş olan Kur'an-ı Kerim'in toplanması konusunda, Hz. Ömer de nassın (âyetin) ruhunun anlaşılması konusunda ictihad etmiştir.

2) Muamelât: Bunlar, yeniliğe açıktır. Çünkü, İslâm'ın belirgin özelliği, esnekliği ve her çağa uygun bir din oluşudur. İslâm'ın genel prensipleri, her yere ve zamana uygundur. Bir gerileme varsa, bu, İslâm'ın genel prensiplerindeki ilericilikle birlikte yürüyemeyen İslâm düşüncesi alanındadır.

Yenilenme, bazılarının dediği gibi, İslâm'da değil, müslümanlardadır.[7] Bu, bizzat İslâm dininin yenilenmesi değil, gelişmelere paralel yürümesi için İslâm düşüncesinin yenilenmesidir.[8] Bu bağlamda, bilginlerin donuklaşmama, nasların harfîliğinde kalmama, sadece lafzî anlamlara sarılmama, bilakis dinî bilimleri toplumun problemleriyle bağlantılı kılma zaruretindeki rolü vurgulanır, yoksa pratik yönden eksik bir bilim olur. Hukuk ile toplumun istekleri ve gelişmesi, atbaşı gitmelidir aksi halde, yenilenme, hukukun toplumla âhenkli yürümesi için zorunlu olur.

Yenilenmenin genel olmasının şart koşulmadığını, bilakis ihtiyaç ve gereklere göre ister konu, isterse yer açısından kısmî olabileceğini belirtmeye gerek yoktur.

Hıristiyanlıkta protestanlık adıyla bilinen dinî reform hareketine bakarsak, bu hareket ile İslâm'daki yenilenme yönelişi arasında köklü farklılıklar bulunduğunu görürüz. Dinî reform hareketi, daha önce belirttiğimiz gibi, —Avrupa'yı yüzyıllarca Ortaçağ'ın karanlığına sokmakta pay sahibi olan–– Roma katolik kilisesinin kötü uygulamalarına, dinî otoritenin ardından dünyevî-siyasî otoritenin kazanılmasındaki uygulamalara bir tepki olarak doğ-

---

7. Ömer Ferruh, *Tecdîd fi'l-Muslimîn lâ-fi'l-İslâm,* Beyrut, 1401/1981, Daru'l-Kitabi'l-Arabî.
8. Bkz. İbrahim Ali Ebu Haşeb, *Tecdîdu'l-Fikri'l-İslâmî: Ba'du Ricâli'l-Fikri'l-İslâmî,* Kahire 1983, Mektebetu'l-Anglo'l-Mısriyye.

muştur. Buna bağlı olarak da, reform hareketinin hedefi, bu uygulamaların protesto edilmesi ve asla dönüştür; bu da iki otoritenin ayrılması ve kilisenin devlete boyun eğmesidir. Bu hareket, önderlerinin bu tecrübeden ve ayrıca İslâm öğretilerinden etkilendiği pek çok reformu yapmıştır. İslâm'da ise, ne iki otoritenin ayrılması, ne de dinî otorite vardır. Hıristiyanlık, muamelât hükümlerinden sadece ibadetlerle ilgili olan adak konusunu ele almış saf ruhanî bir din olarak gelmişken, İslâm dini —açıkladığımız gibi— iki yan arasında sağlam denge kurmuştur. Böylelikle, hıristiyanlıktaki dinî reform hareketi, özel tarihî şartlarla bağlantılı bir harekettir. Her biri belirgin bir dinî mezhebi temsil eden ve bizzat din işinde yenilik yapan bağımsız veya ayrı kiliseler olgusu gibi başka reformların meydana gelmesi engellenemez. İslâm'da yenilenme ise, İslâm ile hangisi olursa olsun asrın ruhu arasında istenen uygunluğu meydana getirmek üzere sürekli bir yöneliştir. Hıristiyanlıktaki dinî reform hareketi, rönesans çağıyla bağlantılıdır. Rönesans çağından maksat, Batı kültürünün aslına dönüş ve onun diriltilmesidir. Burada kültürden kastedilen, Yunan düşüncesi ile Ortaçağ karanlığından önceki Roma düşüncesinin uygarlık manasıdır. İslâm'da yenilenmede ise, asla dönüş çağrısından, şeriatin Kur'an ve Sünnet gibi temel kaynakları ile model alınan İslâm'ın ilk dönemindeki inanç idealizminin gerçek uygulaması kastedilir.

Şu halde, bazılarının İslâm alanında dinî reform tabirini kullanması, bu farklılık zihinlerde açık olduğu takdirde ancak yerinde olur. Ayrıca, İslâm'da yenilenme, her ne kadar müslümanların uyanışını içeriyorsa da, Batı'daki rönesansla karıştırılmamalıdır.

Otorite ikilemi ve bunların ayrılması prensibine da-

yanan hıristiyan siyasî düşüncesinin, dinî ve dünyevî otoriteler arasında egemenliğin kimin olacağı çevresindeki asırlarca süren çatışmaya yol açtığını belirtmek gerekir. Bu çatışma, ortaçağın sonunda durulmuştur. Çözüm, yüksek otoritenin krala veya imparatora verilmesiyle ve faaliyetini ruhanî işlere özgü kılmak ve bu alanda Hıristiyanlığın aslına dönmek suretiyle kilisenin, içindeki herhangi bir kurum gibi devlete boyun eğmesiyle sağlanmıştır. Batılı devletlerin yaşadığı özel tecrübeden, dinî değerlere düşman ve kendisini Machiavelli, Hobbes ve başkalarının düşüncelerinde gösteren teori ortaya çıkmıştır. Avrupa'daki bu gelişmeden, laik devlete dönüşüm (dinin siyasete boyun eğmesi) ortaya çıkmış, bu da Marks gibi bir düşünürü dinî bağlılığın kökünün kazınılması zorunluluğunu ve dinin "halkların afyonu" sayılmasını savunmaya iten spekülasyonlara doğru gelişmiştir. İslâm'daki siyasî düşünce açısından ise, daima otoritenin uygulanmasında ikilemin bulunmayışına dayanmıştır. Bu, yönetimin şeriatten çıkarılan temellere dayanması prensibine bağlı olarak ortaçağdaki müslüman düşünürlere egemen olmuştur. İslâm düşüncesindeki bu çizgi süregelmiştir.

Bu açıklamalardan, yenilenme kavramı ve içeriği, İslâm'ın getirdiği prensiplerden biri olan aklî düşüncenin kullanımı ve donuklaşmama zaruretiyle bağlantılı oluşu ve bu düşünce çizgisinin kopmadığı ortaya çıkıyor. Ancak, modern çağdaki yenilenmenin niteliği ve imam Muhammed Abduh'un rolü nedir? Niçin, araştırılması zorunlu temel işlerden biri kabul edilmiştir? Belki de belirtilmesi gereken en önemli gelişme, düşünce karanlığı çağlarında asırlarca yaşayan Avrupa'nın, bu karanlıktan çıkabilmesi, rönesans çağına girmesi, modern çağlara

ulaşabilmesi, sanayi devriminin büyük teknolojik ilerlemesiyle de maddî ilerlemede temel alınacak model olmayı başarmasıdır. Dinî açıdan, belirttiğimiz gibi, dinin devletten ayrılması, kilisenin herhangi bir kurumu gibi devlete bütünüyle boyun eğmesi ve laik devlette yoğunlaşma gerçekleşmiştir. Öte yanda ise, genişlemeye başlayan ve Batı'da ortaçağda medenî ve kültürel ilerlemenin modeli ve fikrî aydınlatma kaynağı olan İslâm ümmeti, içlerinde Batı kültür ve medeniyet tarzına hayranlığa, böylece de Batılılaştırmaya yol açan Batı sömürgeciliğinin de yer aldığı pek çok faktör sonucunda çözülmüştür. Yani, roller değişmiştir. Ancak, daha önce Batı, İslâm düşünce birikiminden yararlandığına göre, müslüman düşünürlerin de pek tabiî ki başkalarının gerçekleştirdiği ilerlemeden yararlanması gerekir. Öyleyse, çağın meydan okumaları ve müslümanların karşılaştığı görece gerilik, ondokuzuncu asrın sonlarında, yirminci asrın başlarında, önderliğini özellikle Cemaluddin Efganî ve Muhammed Abduh'un yaptığı, müslümanın özgüvenini ve imanını güçlendirmeyi, aslî kaynağa dönmeye çalışmayı, çağdaş bilimleri inceleme ve İslâmî bakış açısıyla âhenkleştirme girişimini, yani İslâm ile çağdaşlığı, uygunluk zorunlu olduğundan ve İslâm'ın ruhuyla paralel yürüdüğünden bir çelişki olmadığı düşüncesine dayalı olarak birbirine bağlamaya çalışma zaruretini savunan bir akımın doğmasına yol açmıştır.

Muhammed Abduh, yenilenme alanında gelişkin bir program sunmasından dolayı, çağdaş düşünceye bir kuş bakışını yansıtır.

İkinci Bölüm

MUHAMMED ABDUH
(1266-1332 / 1849-1905)

Hayatı nisbeten kısa olmakla birlikte, hem siyasî alanda, hem de fikrî alanda dinamizmle dolu bir ömür yaşamıştır.

1. Düşüncesinin Oluşumunu Etkileyen Önemli Faktörler:[1]

Muhammed Abduh Hasan Hayrullah, Buhayra'da Mahalletu Nasr köyünde doğdu. İlk öğrenimini ve Kur'an'ı ezberlemeyi köyünde tamamladı. Daha sonra Tanta'daki Ahmedî camiine, oradan Ezher Üniversitesi'ne geçti.

---

1. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ammâra, *el-İmam Muhammed Abduh: Muceddidu'l-İslâm,* Beyrut 1980, el-Mu'essesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, s. 19-45; Abdulâtî Muhammed Ahmed, *el-Fikru's-Siyasî li'l-İmam Muhammed Abduh,* Kahire 1978, (Yüksek lisans tezi), el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, s. 24-94.

Ahmedî camiinde, sûfîlikten, özellikle de Şâzeliye'den etkilendi. Ezher'de sûfî ekole mensup oldu. Hayatını etkileyen olay, Mısır'ı ikinci ziyaretinde Cemaleddin Efganî ile karşılaşması oldu. Bu olay, düşüncelerinde önemli etkiler yaptı. Muhammed Abduh'u sûfîlikten, sûfîliğin felsefesine yöneltti. Tasavvuf konusunda *Risaletu'l-Vâridât*'ı yazdı. Bazı üyelerin görüşlerine ve Cemaleddin Efganî ile birlikteliği dolayısıyla reddedilmesi için ciddî gayretlerine rağmen "âlimiyye" (doktora) derecesini aldı. Bundan sonra, mantık ve felsefeyle destekli kelâm derslerini okuttu. Bu da Ezher'deydi. Öğrencileri için eski ve yeni fikrî eserlerin açıklanması alanında pek çok girişimi oldu. Dâru'l-Ulûm'da tarih, Elsun'da Arapça öğretmenliğine tayin edildi.

Hayatına ve düşüncelerine etkili olan en önemli olaylardan birisi, kendisini sûfîliğe dalmaktan kutaran, Arapça'ya çevirilmiş modern yabancı kitapları okumaya yönlendiren ve başarılı bir yazar olacak kadar gazetecilik yolunu hazırlayan Cemaleddin Efganî ile bağlantısıdır. Onunla birlikte siyasî faaliyete katıldı, derslerini bu alana yönlendirdi. Mısır'da İngilizler aleyhine kurulan gizli örgütlerde beraber oldular. Mason oldu; masonluğa girişte, yahudilerin etkisinde değil, Avrupa'da ortaçağ döneminde patrik ve papaların diktasına karşı yerine getirdiği rolden etkilendi; masonluğun demokrasi, özgürlük ve kilisenin nüfuzundan ve bilginlerin akıllarını uyuşturmasından kurtuluş konusundaki düşünceleriyle ilgilendi. Her ne kadar masonluğun bazı sloganlarını savunmuşsa da, çok geçmeden kendisini cezbeden devrimci çizgiden uzaklaşmasını ve daha sonra diktayla işbirliği ve yabancı nüfûzuyla bağlantı yolunu

tutmasını iğrenç bulunca masonluktan ayrıldı. Bütün bunlar sonucunda, Abduh ve Efganî, masonluktan ayrılıp, "Mısır, Mısır'lılarındır" sloganıyla ortaya çıkan Serbest (Liberal) Milliyetçi Parti'ye (el-Hızbu'l-Vataniyyu'l-Hur) girdiler. Efganî, Mısır'dan sürgün edildi. Abduh öğretim görevlerinden uzaklaştırıldı, seyahat ve yerleşme hürriyeti kısıtlandı. Daha sonra affedildi ve *el-Vekâiu'l-Mısrıyye*'ye yazı kurulu başkanı olarak tayin edildi, basın-yayın denetleyicisi oldu, daha sonra yeni kurulan genel maarif yüksek kurulu'na üye yapıldı.

Bu sırada, öğretimden uzaklaştı. Böylelikle, gazetecilik ve siyasette yoğunlaştı. Serbest Milliyetçi Parti ile birlikte Arâbîler isyanına katıldı; oysa başlangıçta gayrimeşru olduğu ve ülkeye problemler açtığı gerekçesiyle Arâbîler isyanına karşıydı. Sonunda coşturucu makaleleriyle ağırlığını onlardan yana koydu, hatta en sonunda liderlerinden biri oldu. Yenilgilerinden sonra, liderleriyle birlikte yargılandı, üç ay hapse mahkûm oldu. Daha sonra 1882 yılında Beyrut'a sürgün edildi, yaklaşık bir yıl sürgünde kaldı. Bundan sonra, Paris'te Efgani'yle buluştu, aynı adla tanınan gizli cemiyetin sözcüsü olan ve 18 sayı çıkarak Doğu'da, özellikle Mısır ve Hindistan'da yaygın şekilde okunan *el-Urvetu'l-Vuska* dergisini birlikte çıkardılar.[2]

Muhammed Abduh, bu dergide yazı işleri müdürüydü. *el-Urvetu'l-Vuska*'nın örgütlenmesinde ise başkan

2. Cemaleddin Efganî-Muhammed Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska,* Beyrut 1400/1980, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî. İkisinin bu gazetedeki yazıları bir ciltte toplanarak yayımlandı. (Bu eser, Türkçe'ye çevirilmiştir: *Urvetu'l-Vuska,* Cemaleddin Efganî-Muhammed Abduh, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, Bir Yayıncılık.

yardımcısı konumundaydı. Avrupa'da ve Doğu'da pekçok ülkeyi gezdi. Sudan'daki Mehdi isyanı sırasında Mısır'a girmeyi başardı. Londra'yı ziyaretinde, İngilizlerin Mısır'dan çıkartılması zorunluluğunu savundu, savaş bakanıyla, bellibaşlı gazetecilerle ve kamuoyu temsilcileriyle görüştü.

el-Urvetu'l-Vuska'nın yayına ara vermesinden sonra ve doğrudan Doğu ülkelerinin uyanışı için Mısır'a dönme emeliyle Paris'ten Beyrut'a gitti. Üç semavi din temsilcilerinin katıldığı, dinlerin dayanışması gizli cemiyetini kurdu.

Kültürel, eğitici ve fikrî faaliyetlere de katıldı. İngilizlere karşı açık ve doğrudan düşmanlıkta *el-Urvetu'l-Vuska* yöntemine bağlıydı. Sultaniye medresesine tayin edildi, bu okulu gayretleriyle ilkokulumsu bir liseden, yüksek okulumsu bir konuma getirebildi. Hocası Efganî'nin yöntimini uygulayarak modern aklî bir yöntemle Kur'an tefsirine başladı. Bu dersleri Tefsir oturumlarının yapıldığı Beyrut'taki Âmirî camiinde veriyordu. Derslerine, bazı aydın hıristiyanların da yer aldığı pek çok grupları çekti. Muhammed Abduh, öğretim faaliyetinin yanısıra yazım faaliyetini de sürdürdü. *Risaletu't-Tevhîd*'i yazdı. Cemaleddin Efganî'nin pek çok çalışmalarını Farsça'dan çevirdi. Çağdaş ilimlerin anahtarı olarak öğrendiği Fransızca'dan da bazı tercümeler yaptı.

Sonunda, bazı sorumlular katında nüfuzunu kullanarak Mısır'a döndü. Siyaset yapmayacağına ve faaliyetini kültür, eğitim ve düşünce alanlarıyla sınırlandıracağına inandıktan sonra Cromer tarafından affedildi.

Muhammed Abduh sürgünden döndükten sonra, siyasetini değiştirdi ve doğrudan Lord Cromer'le ilişki kurma zaruretini benimsedi, kendisine Mısır'da eğitim ve öğretimin düzeltilmesi için bir rapor sundu. Ama, hidiv, eğitimciliğe dönmesini reddetti, onu bir mahkemeye medenî hakim olarak tayin etti. İstinaf Mahkemesi'nde danışman oldu. Daha sonra düzeltilmesi amacıyla ilk kez kurulan Ezher İdare Meclisi'ne üye tayin edildi. Bundan sonra Mısır müftüsü olarak görev verildi, vefatına kadar bu görevde kaldı.[3] Görevini yürüttüğü sırada, şer'î mahkemelerin ıslahını savundu, en önemli kitaplarından biri olan ve ilme zıt olduğu gerekçesiyle İslâm'a saldıran gazeteci Ferah Antoin'a reddiye niteliğindeki *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye* (İlim ve Medeniyet karşısında İslâm ve Hıristiyanlık) adlı kitabını yazdı. Bu eserinde, İslâm'ın ilim ve kültürü nasıl savunduğunu çağdaşlık ve ilimle Hıristiyanlıktan çok daha fazla nasıl paralel yürüdüğünü vurgular.

İngilizlere karşı barışçı tutumu, kendisine şiddetle saldıran Efganî'nin öfkesini çekti. Hatta, vefatında Muhammed Abduh onu övmedi. Bu tutumu, aynı şekilde, işgalden kurtulmayı siyasî ve sosyal reformun birinci şartı olarak gören lider Mustafa Kâmil'le arasına düşmanlık girmesine de yol açtı. Oysa Muhammed Abduh, siyasî ve sosyal reform ile halka ulaşmayı, işgalden dirençle kurtulmanın bir aracı olarak görüyordu.[4]

---

3. *el-Urvetu'l-Vuska,* s. 32.
4. Abdulbâsıt Hasan, *Cemaluddîn el-Efganî,* Kahire 1982, Mektebetu Vehbe, s. 210.

2. Düşüncesinin Genel Yapısı: Muhammed Abduh, savunduğu reform alanlarını beş noktada toplamıştır:

1) Dinî düşüncenin yenilenmesi,

2) Edebiyat ve dil reformu,

3) Eğitim-öğretim reformu,

4) Ezher reformu ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması,

5) Siyasî reform.

Son döneminde, özellikle ilk üç alanda yoğunlaşmıştır.

A- Dinî Düşüncenin Yenilenmesi:

Muhammed Abduh, dinî düşünceyi çok geniş bir şekilde ele almıştır. Yenilenmenin kendisini gösterdiği alanları şöylece belirtmiştir:

> "Düşüncenin taklitten kurtarılması, dini ihtilaf çıkmazdan önceki dönemde selefin yöntemiyle anlama, bilgilerin kazanılmasında ilk kaynaklara yönelme, insanî dünya düzeninin korunmasında Allah'ın hikmetinin gerçekleşmesi için Allah'ın ölçüsüzlüğü gidermek, karıştırma ve yanılmayı azaltmak için yarattığı insan aklının ölçülerine vurmak. Böylelikle, ilmin bir dostu, kâinatın sırlarını araştırmanın bir yönlendiricisi, ispatlanmış gerçeklere saygının bir çağırıcısı, ahlâk eğitimi ve eylemin düzeltilmesinde buna güvenmenin bir isteyicisi sayılır... Bütün bunları aynı şey sayarım."[5]

Bu bağlamda, insanî güçlerin en üstünü oluşu dola-

5. Muhammed Ammâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 2, s. 318. Ayrıca bkz. Muhammed Ammâra, *Muhammed Abduh, Müceddidu'l-İslâm.*

yısıyla aklı kullanma zorunluluğunu vurgulamıştır. Çünkü akıl, insanı başka varlıklardan ayıran en önemli nesnedir. Muhammed Abduh'un belirttiği gibi, İslâm,

> "Aklı her türlü kayıttan kurtarmış, beğenmediği her taklitten uzaklaştırmış ve nihayet hükmü ve hikmetiyle yargıda bulunacağı alanına döndürmüştür."[6]

Abduh, yenilenme alanında, İslâm ümmetinin, özellikle de aydınların kutuplaşmasında etkisi bulunan iki temel akıma yönelir. Birinci akım, Memluk-Osmanlı döneminin düşünce karanlığı ve bu sıradaki dinî ilimler öğrencilerinin görüşü çerçevesinde donukluk akımıdır. İkinci akım ise, laikliğe, Batı medeniyetinin alınması ve dine çağa ayak uyduramayan bir gözle bakılması zaruretine dayanan ve savunucuları bu sıradaki fen bilimleri öğrencileri olan Batılılaştırma akımıdır.

Muhammed Abduh, müslümanın ancak kendileriyle müslüman olduğu ve fırkalar ile mezheplerin doğmasından önce, yani İslâm'ın ilk döneminde hâkim olan usûlün belirlenmesi amacına yönelmiştir. Bu usûl, müslümanın dinine güvenini güçlendiren ve bu güveni sarsmaksızın maddî değişmeleri karşılamasını sağlayan basit bir formüldür. Bu formülü müslümana taşımak yetmez, bilakis belirli bir yöntemle ve müslümanların aklına yakın bir şekilde taşınması gerekir. Bunun amacı, dini anlamada ortaya çıkan yanlışlığı düzeltme ve gidermedir.

Muhammed Abduh, müslümanın manevî yönünü güçlendirmek ve müslümanların benliğinde arı ve güç-

6. Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhîd,* Yayım ve İnceleme: Muhammed Ammâra, Kitabu'l-Hilâl, Silsile Sekâfiyye Şehriyye, Kahire: Dâru'l-Hilâl, sayı: 355, Haziran 1980, s. 136-137.

lü bir dinî şuur uyandırmak istemiştir. Çabalarını, özellikle İslâm düşüncesinde şüphe uyandırmakla ilgili Batı'nın meydan okumasını karşılamak için müslüman kişi ve topluma uygun çözümü sunmakta yoğunlaştırmıştır. Asırlar geçtikçe değişmeyen, İslâm'ın genel prensiplerine dayanan, belli bir İslâm mezhebine dayanmayıp, düşüncesine göre İslâm'ı daima canlı kılan bu prensiplerle uygunluk gösteren ictihad hürriyeti hakkını müslümana veren şeklin vurgulanması zorunluluğunu savunmuştur.

İslâm ile çağdaşlık arasındaki bağlantıyı, İslâm ile asrın gerekleri arasındaki uygunluğu açıklamayı da amaçlamıştır. Muhammed Abduh, İslâm düşüncesi alanlarında yenilenme görüntülerini ortaya koymak için akılcı ölçüleri kullanmıştır. Ama, gelenekçi ekole bir seçenek olarak yeni bir İslâmî ekol sunmaya çalışmamış, çağa ayak uyduran doğru İslâm'ın şeklini sunmaya çabalamıştır. Yoğunlaştığı alan, dinin anlaşılmasıdır, dini öğrenme değildir.

Muhammed Abduh'un dinî reformla ilgili düşüncesi, üç temel noktada toplanır:[7]

1) Aklın sivil veya dinî liderlerin tahakkümü olmaksızın yalnızca delilin otoritesine boyun eğeceği şekilde düşünceyi taklit ağından kurtarmaya çağrı.

2) Din ile bilim arasındaki bağlantı, ikisinin ayrılmaz iki dost kabul edilişi; din ile bilim arasında çatışmaya gerek yoktur, çünkü her ikisinin de insanın ihtiyacını karşılamada görevi vardır, biri diğerinden yoksun olamaz.

7. Cemaleddin Efganî - Muhammed Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, s. 36.

3) Dinin anlaşılmasında ve dinî bilgilerin kazanılmasında ihtilaf çıkmazdan önceki ilk kaynaklara başvurma. Bu, selef-i salihin yolu üzere olur. Bu yöntem, Kur'an-ı Kerim'de ve biraz da sünnette vurgulanmıştır.

Genel olarak, tarihî gelişme çizgisinin bilincinde olmanın ve İslâm'ı doğru biçimde anlama alanında aklın rolünde yoğunlaşmanın önemini belirtmiştir. Buna göre, kaynağa dönme ve İslâm'ın anlaşılmasında insanın yararlandığı en üstün güç kabul edilen aklın kullanılması zorunluluğunu savunmuştur.

B- Dil Reformu:

Bu konuyu, iki açıdan ele almıştır: Bir yandan, Arap dilinin düzeltilmesi zorunluluğunu ve Fransızlar ile başkalarının yolunun izlenmesini savunmuştur. Bu, sözlükler, dilin gelişme tarihi, açıklama felsefesi, eleştiri vb. alanlarda temel eserler vermek için dil bilimlerinin, edebiyatın, güzel yazının ve konuşmanın düzeltilmesiyle olur. Fransızların bu alanda yaptıklarının, ancak elli yıllık bir sürede ağır bir çalışmayla gerçekleştirilebileceğini belirtmiştir.

Öte yandan, bilgilerin elde edilebilmesi için Avrupa ilim dillerinden birisinin öğrenilme zorunluluğunu savunmuştur. Şunları söylüyor:

> "Müslüman bilgin, bu çağın gerektirdiği her yönden İslâm'ı ancak ilgililerin İslâm ve müslümanlar konusunda yazdıklarını, övgü ve yergilerini, diğer bilgileri öğrenebilme imkânı veren Avrupa ilim dillerinden birisini sağlam bir şekilde öğrenince kullanabilir."[8]

8. Muhammed Ammâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 3, s. 174.

Başka bir deyişle, âdeta eskilerin "Bir kavmin dilini öğrenen, onların tuzağından güven içinde olur" sözünü tekrarlar gibidir. Bu alanda, bilim ve çağa ayak uydurmaktan ayrı olarak, kötülüklerinden emin olmak için de yabancı dil öğrenmenin önemini belirtmiştir.

Dil reformu, bir yandan kültüre hizmet eder, öte yandan da ilerlemeye ve çağdaş bilimlere ayak uydurmaya destek olur.

C- Eğitim-Öğretim Reformu:

Muhammed Abduh, siyasî gelişme ve reformun birinci şartı olarak eğitim ve öğretim reformuna özel bir önem vermiştir. Bunu açık bir şekilde belirtir:

> "Ülkenin iyiliğini isteyen, sadece ve sadece eğitimi iyileştirmeye çalışır. Diğer bütün istekleri bundan sonra gelir."[9]

Bu konuda, açık görüşleri vardır: Bir yandan, bu alanda öğretimle, dinî öğretimi bırakıp, medenî öğretimi kastetmemiştir. Dinin, öğretimin temeli olmasının zorunluluğunu açıklamıştır:

> "Gönülleri eğiten, ahlâk ilmidir. Ahlâkın temeli, dindir. Kaybettiğimiz nesne, din âdâbında derinleşmedir. Kendimizden istediğimiz, dini öğrenmedir. Biz bu hayatî bilginin elde edilmesinde, bizden uzak olanlardan yararlanmaya ihtiyaç duymuyoruz. Bilakis, bıraktığımıza dönmek ve karıştırdığımızı arındırmak yeterlidir. Dinî ve edebî kitaplarımız, isteğimizin çok üstün-

9. *"Hatau'l-Ukalâ"*, el-Vekâilu'l-Mısrıyye, sayı: 1079, 14 Abril, 1881, Muhammed Ammara, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, s. 299.

> de şeyler içeriyor. Başkalarının kitaplarında, sadece bizim ihtiyacımız olmayan nesneleri arttıran bilgiler vardır."[10]

Öte yandan, öğretim sisteminin halk, siyasetçiler ve bilginleri hazırlamak için kademelendirilmesini savunmuş, bilginlerle özel bir şekilde ilgilenmiştir. Görüşünü şu sözlerinde özetliyor:

> "Eğitim işi, her şeydir... Her şey ona dayanır. Doğu'nun ve Doğuluların herhangi bir reformu, dine dayanmak zorundadır. Öğretim alanında insanlar üç gruptur: Birinci tabaka, sanat, ticaret, ziraat ve onlara bağlı olan halktır. İkinci tabaka, vatandaşların işlerini yürütmek üzere devlet işi yapan siyasetçiler, askerî personel, adliye personeli ve onlara bağlı bulunanlar ile her kademedeki idare memurları gibi koruyuculardır. Üçüncü tabaka ise, eğitimci ve yönlendirici bilginler tabakasıdır. Bu gruplardan her birine gerekli olan eğitimi nitelik ve nicelikçe belirlemek gerekir."[11]

Üçüncü olarak, okul yapımının finansmanında zenginlerin rolünü vurgulamıştır. Kimileri, bunu öğretime aristokratik bir bakış olarak değerlendirir. Ancak bu, sosyal dayanışma, zenginlerin ve gücü yetenlerin vatana karşı rollerine bakışının bir yansımasıdır. Ayrıca, eğitim ve öğretimin rolüyle ilgili görüşlerine, gereğinden fazla idealist olarak bakılmıştır.[12] Çünkü bu, öteki bütün problemlerin çözümü için bir adımdır, yani öteki değişkenler ikinci derecede kalırken, öğretim bağımsız değişken yerindedir. Ancak, sosyal hareketlilik alanındaki araştırmalar, herhangi bir toplumun sosyal hare-

10. Muhammed Ammâra, *a.g.e.*, c. 1, s. 650.
11. Muhammed Ammâra, *a.g.e.*, c. 3, s. 77-83.

ketliliğinin en önemli faktörü oluşu itibarıyla öğretimin önemini vurgular. Pek tabiî ki, mutlak saadetin yolu Abduh'un düşündüğü gibi değildir.

Son olarak, eğitim reformunu, siyasî reformun bir yolu kabul ettiğini vurgulamak gerekir. Hatta, Paris'te sürgündeyken Cemaleddin Efganî'yi siyasetten ayrılmaya ve Efganî'nin reddettiği öğretimde yoğunlaşmaya ikna etmek için çalıştığını belirtmiştir.[13]

D- Ezher Reformu:

Ezher'in yenilenmesi çabasında, Ezher'deki öğretim sistemine ve donukluğuna çok sert bir şekilde saldırmıştır.[14] Coğrafya ve tarih gibi çağdaş bilimlerin öğretim programına alınmasını savunmuştur. Bunun gayesi, din bilginlerinin çağa ayak uydurmasını sağlamaktır. Medenî öğrenimden kopuk, bilgi yığını kuran ve onu şekilcilikte kaybeden din öğrenimini savunmamıştır. Bilakis, medenî bir üniversite yapmak için değil, mezunlarının çağdaş bilimlere İslâmî açıdan bakmalarını sağlamak için Ezher'i geliştirmeye çalışmıştır.

Ona göre bu reform, otoritenin müdahalesine muhtaçtır. Ama, aynı zamanda, otoritenin Ezher Üniversitesinin işlerine müdahale etmemesinin önemini de vurgulamıştır. Başka bir deyişle, Ezher reformu, ancak otoritenin müdahalesiyle olur, ama Ezher'in rolünü oynaması otoritenin müdahalesi olmadan da mümkündür. O —Ezher'li biri olarak— böyle bir müdahaleden sakındırmıştır.

13. Muhammed Ammâra, *a.g.e.*, s. 212.
14. Bu saldırıya örnek olarak bkz. Muhammed Ammâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 3, s. 178-179.

Öte yandan, Ezher reformundan —din bilimleri ile çağdaş bilimleri birleştiren— Dâru'l-Ulûm için büyük bir ümidi olmuştur, hatta Dâru'l-Ulûm'un Ezher'in yerini alması görüşünü benimsemiştir.[15] Sadece Ezher mezunu olmayan, orada öğretim faaliyetinde bulunan, idare meclisi üyesi olan ve aynı zamanda daha önce de belirttiğimiz gibi Mısır müftüsü olan Abduh'un bu görüşleri Ezher mensuplarının düşmanlığını çekti.

3. Siyasî Düşüncenin Yenilenmesi:

Bu konuyu, birkaç boyutun tahlili yoluyla ele almıştır. Bir yandan, iktidarın niteliğini, İslâm'ın dinî otoriteyi tanımadığını, onu değiştirdiğini ve temelinden kaldırdığını vurgulamak suretiyle İslâm'ın dinî otoriteye karşı tutumunu açıklayarak ele almıştır.[16] Buna göre, belli bir dini benimsemeye zorlama olarak din sömürüsünü reddettiği gibi, din adamlarının haklarını da reddeder. İslâm, ortaçağda Batı'da bulunan ve onu karanlık asırlara sokan, hiyerarşik yetkilere sahip dinî bir kurulu —ruhanîleri— tanımaz. Öte yandan, siyasî düşüncenin yenilenmesi alanında, İslâm'ı ve sivil otoriteyi

---

15. Dâru'l-Ulûm ve onunla ilgili emeli konusunda şunları söylüyor: "Psikolojik, fikrî, dinî ve ahlâki terbiyenin bir kaynağı olabilir. Sonunda Ezher'in yerini alabilir. İşte bu anda, Mısır'daki eğitimin birleştirilmesi gerçekleşir..."
Bkz. Muhammed Ammâra, *age*, c. 3, s. 119.
16. Ayrıntı için bkz. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'al'İlm ve'l-Medeniyye*, Kahire 1954, s. 56-61.
Abduh, dinî otoritenin değiştirilmesiyle ilgili bu İslâmî esasın, Hıristiyanlıktaki asıllardan birine, dinî liderlerin otoritesine has bulunan esasa karşılık olduğunu belirtir. Ayrıntı için bkz. Muhammed Abduh, *a.g.e.*, s. 23.

ele almıştır. İslâm, ne teokratik devleti, ne de otoritenin teokratik niteliğini (ilâhî otoriteyi) tanımaz. Ümmet, yöneticinin sahip olduğu otoritenin kaynağıdır. Yöneticideki otoritenin temeli, dinî değil, dünyevîdir, yönetici hata yapabilir. Muhammed Abduh, İslâm'ın temel değerlerini ve genel prensiplerini korumak ve bu değerleri yaymakla ilgili dinî bir görev vermek suretiyle yöneticinin medenî otoritesini vurgulamaya çalışmıştır. Ona göre, şeriatin uygulanması, otoriteye medenî renk katan zorlayıcılığı sağlamak için elinde iktidar, otorite ve nüfuz hakkı bulunanlara ihtiyaç duyar. Otorite, dinî vazifesiyle medenîdir, medenî karakteriyle dinî değildir. Öte yandan, müftü, kadı, şeyhülislâm ve onlara bağlı heyetler gibi din bilginlerinin, kişilerin imanına hâkim olmada, ilâhî bir otorite veya bu alanda bir hiyerarşi iddiasında herhangi bir hakkı bulunmaksızın sadece yönlendirme ve irşad çerçevesinde kişiler üzerinde bir dinî otoritesi vardır. Bu alanda, otoritenin rolü, dinî görevleriyle birlikte medenîdir.

A- Şeriatin Eksen Oluşu:

Bu alanda, şeriatin doğru anlaşılmasının müslümanların durumunu düzeltmenin birinci şartı kabul edildiğini vurgulayarak şeriate bakışın geliştirilmesi zorunluluğunu belirtir. Çünkü problem, bu alandaki düşünce geriliğinde kendisini gösterir.

Öte yandan, gerçek şeriatin, fıkhî mektep ve mezheplerde değil, İslâm'ın altın çağında —selef-i salih çağında— bulunduğunu vurgular. Bu yüzden, şeriatin doğru anlaşılması zorunludur. Çünkü, bunda ümmetin

yararı vardır. Aklı kullanma ve ictihad için şeriatin bıraktığına oranla belirli olan inancın genel esaslarını korumak gerekir. Bu bağlamda, imam Muhammed Abduh'un pek çok fetvası ve özellikle medenî kanunla ilgili reform girişimleri vardır. Özellikle dinin sosyal görevinin ortaya konulmasıyla ilgilenmiştir.

Ortaçağda düşünürleri meşgul eden hilâfet konusuyla ilgilenmediğini belirtmek gerekir. Hilâfete akılcı bir yaklaşımda bulunmuştur, yani önemine ve yararına bağlı bir yaklaşım. Hilâfeti İslâm devletinin özü saymamıştır.

B- Siyasî Sistemin Temelleri:

Muhammed Abduh, bu bağlamda, kendisini hürriyet, şûra ve hukuk alanlarında gösteren birkaç noktayı ele alır:

I. Hürriyet:

İnsanın irade hürriyetini özellikle vurgular. Akıl, vicdan ve icmanın bunu ortaya koyduğunu belirtir. Ayrıca, kaza ve kader düşüncesinin insanın tasarruflarına engel olmadığını da söyler. Kazayı, herhangi bir işin meydana gelişinden önceki ilâhî bilgi olarak yorumlar. Bununla birlikte, olacağın bu ilâhî çevrelenmesi, kişinin aklını kullanmasına engel olmaz.

Muhammed Abduh, hürriyetin ahlâkî bir temeli olduğunu özellikle vurgular. Öte yandan, insan hürriyetinin mutlak olmadığını savunur. Bu görüş, hürriyetin gayesiyle ilgili yazdıklarında ortaya çıkar. Kişi açısın-

dan hürriyet, toplumun hürriyetiyle bağlantılıdır. Kişinin, görevleriyle, toplum için yapacağı görevlerle bağlı hürriyeti vardır. Genel olarak, hürriyetin mutlaklığını sınırlandırarak hürriyete ahlâkî bir nitelik vermiştir. Ayrıca, hürriyetin vatanseverlikle bağlantısını da vurgulamıştır.

Bundan ayrı olarak, kesinlikle dokunulamaz temel hürriyetlerin varlığı üstünde özellikle durmuştur. Bunlar, düşünce ve görüş açıklama hürriyeti ile seçim hürriyetidir. Hürriyetin sosyal içeriğiyle ilgilenmesinin, siyasî hürriyetle ilgilenmesiyle bağlantılı oluşu mantıklıdır. Öte yandan, hürriyeti savunma bağlamında, başta kadının özgürleştirilmesi, iş ve işçiler konularının yer aldığı birkaç meseleyi ele aldığını belirtmek gerekir. Ayrıca, hürriyetin bazı sınırlayıcılarını da belirtmiştir. Bunlar ahlâkî, sosyal ve siyasî sınırlayıcılardır. Düşünce hürriyetini, Batı medeniyetini taklit, geleneksel değerleri ve kültürü atıp kabuğu almanın temeli olarak alanları şiddetle eleştirir. Buna "güdük hürriyet" demiştir.

> "Düşüncenin kullanılması denilen bu hürriyet, kişiyi akıl bağından kurtarır ve onu kör bilgisizliğe teslim eder... Bu kör taklidi sürdürür ve ilk gerekenlerden önce son alınacakları almaya devam edersek, ahlâkımızın ve geleneğimizin ölmesinden korkarız."[17]

II. Şûra:

Şûra, İslâm devletinin temel dayanaklarından biridir. Şûrayı tahlil etmiş, şûranın diktaya zıt olduğunu,

17. *"Kelâm fi Hatai'l-Ukalâ", el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, (el-Kitâbâtu's-Siyasiyye), s. 306-307.

siyasî hürriyetten sayıldığını, yerine getirecek siyasî bir heyetin varlığını gerektirdiğini açıklayarak bu alanda yeni bazı düşünceler ortaya atmıştır.

Öte yandan, şûranın, yöneten ile yönetilen arasındaki ortaklık alanını açıklayan belli bir uygulamasının bulunmadığını belirtmiştir. Buna göre, şûrayı demokratik çerçeveyle bağlantılı görmüştür. Genel olarak halk iradesinin zorunluluğunu vurguluyordu.

III. Hukuk:

Hukuku, modern bir şekilde tanımlamıştır. Onu, ileri ve geri toplumları ayırmanın temeli saymıştır. Hukuk için, milletin parlamento kanalıyla kendine uygun özel kanunu seçme hakkı bulunduğuna inandığı sosyal ve siyasî bazı temel dayanaklar belirlemiştir. Şunları söylüyor:

> "Kamuoyundan kaynaklanan hukuk, hukuk adını almaya lâyıktır."[18]

Kâinata bakışın, bütün varlıkların kanunu olduğunu gösterdiğini belirtir. Böylelikle, yönetici, sadece kaba kuvvete değil, bilakis kanuna dayanmalıdır. Çünkü kanun, kişi hürriyetlerinin temel garantisidir ve milletin gelişmesinin de temelidir:

> "Kanun, hayatın sırrıdır, milletlerin mutluluğunun temelidir. Kuvvet, gerçek meyvasını, ancak şeriate ve

---

18. Aynı görüşü şöylece belirtir:
"Kanunların en üstünü ve yararlısı, kamuoyundan kaynaklanan kanundur, yani şûra prensiplerine dayalı kanun. Şûra, hep birlikte ülke çıkarlarının yükseltilmesini istemek gibi, belli bir düşünce çevresinde toplayan genel bir görüşü bulunanlarla ancak başarılı olur." Bkz. *"eş-Şûra ve'l-Kanun"*, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, s. 362-363.

akıllı kişilerin uyma zorunluluğunu kabul ettiği genel kanuna (anayasa?) uyularak desteklenince verir... Şayet, isyankâr ve mağrur kişilerin kanuna aykırı davrandığı bu millet, eski şerefini ve önceki üstünlüğünü geri getirmek istiyorsa, kanunu yeniden yüceltmelidir."[19]

Kanunların milletlere göre değişiklik gösterdiğini özellikle belirtirdi. Bu yüzden, kanunlar daha ileri milletlerden ithal edilemezler.[20] Bu bağlamda, Montesquieu ile benzerlik gösterir, ancak tabiî şartlar yerine kanunların ruhunun bir temeli olarak düşünceyi, sadece beşerî kanunlarla yetinmeyip şeriati de vurgulamakla ondan ayrılır. Ayrıca, kanunların yayılmasının ve kişiler arasında daha iyi anlaşılmasının, kanun, tüzük ve yönetmelikleri anlayabilmek için köylerde ve kentlerde cemiyetler oluşturmak suretiyle gerçekleşebileceğini belirtir.[21] Genel olarak, sosyal yenilenme ile şûra ve kanun çıkarılmasını bağlantılı görür, yöneticiden başka bir otoritenin, yani yasama organının eline de yasama hakkı verilmesini savunur.

---

19. *"el-Kanun ve'l-Kuvvet"*, el-Vekâiu'l-Mısrıyye, sayı: 1031, 7 Febrâyir 1881, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, s. 286-287.
20. Şunları söylüyor:
"Her milletin durumu kendi bilgisine göredir. Millet, işleri için sınırlar edinir, durumları için inceleme gücüne ve düşünce seviyesine göre kanunlar seçer... Kanunlar önemli faydaları ortaya çıkarmak için işleri zaptetmenin temeli olduğundan, yine teorik işlerin meyvası ve fikrî araştırmaların özeti olduğundan, her milletin kanunu, irfan derecesi oranında olmuştur. Kanunlar, milletlerin bilgisine ve bilgisizliğine göre değişir."
el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh, c. 1, s. 310 (*"ihtilâfu'l-Kavâvin bi'htilafi Ahvâli'l-Umem"*).
21. *"Kelâm fi Hatai'l-Ulema"*, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, s. 308.

C- Yönetim Şekli:

Muhammed Abduh, bu bağlamda, hükûmetin şeklini de ele almıştır. Kuvvetler arasında, görece, yani yardımlaşmalı bir ayırımın varlığına dayalı ilişki üzerinde önemle durmuştur. Bütün hükûmet işlerini, kanun yapan yasama organının ve kanunların yürürlüğünün sağlanması konusunda şûra meclisi üyelerinin bakanları sorumlu tutmak üzere kanunların yürürlüğünü sağlamakla yükümlü yürütme organının üstlendiğini düzenleyen bir anayasa bulunmasının zorunluluğunu belirtmiştir. İslâm devletinin temel prensiplerinden biri olan ve asırlar boyunca İslâm siyasî düşünürlerinin özenli ilgisini çeken adaletin önemini vurgulayarak, yargılamanın idareden ayrı olmasını ileri sürmüştür. Kısacası, yardımlaşmalı kuvvetler ayırımını ve halk iradesine dayalı anayasalı ve parlamentolu hükûmetin kurulması zorunluluğunu savunmuştur.

D- Yöneticinin Nitelikleri:

Düşüncesinin ilk merhalesinde halk iradesi ve ona dayalı ve demokratik bir yöntemle iktidara gelen hükûmet üzerinde durmuştur. Daha sonra ise düşüncelerini değiştirmeye başlamış, Arâbî devriminin hezîmete uğramasından sonra devrim, halk iradesi ve halk güçleri konusundaki tereddütlerini ortaya koyan yeni düşünceler üretmiştir. Lider yönetici, diktatör-adaletli yönetici düşüncesini savunmaya başlamıştır. Son eğiliminde, yöneticinin mutlak güçlü ve vatansever olmasında yoğunlaşan Machiavelli'nin düşüncelerine yaklaşmıştır. Aralarındaki açık fark, Muhammed Abduh'un yönetici

için kayıt ve sınırlar belirlemesi ve hem yöneten, hem de yönetilen olarak topluma egemen değerlere bağlılığını savunmasıdır. Diktatör-adaletli yöneticinin varlığıyla ilgili tahlili ve bunun önemini savunması üstünde durulmaya muhtaçtır. Şöyle bir başlık atmıştır:

"Doğu'yu, ancak diktatör-adaletli bir yönetici uyandırabilir."[22]

Böyle bir yöneticinin, adaleti sağlamak, zulmü gidermek ve kişileri mutluluğu olan şeylere yöneltmek için zorunlu olduğunu belirtir. Bu yöneticinin hedefi ve temel kılavuzu, şahsî çıkarı değil, milletin çıkarıdır. Böyle bir yönetici için, küçüklerin eğitilerek ve değerler içlerine yerleştirilerek sağlam bir şekilde yetişmelerine yeteceğini savunduğu onbeş yıl alan bir programa dayalı açık bir plan ortaya koymuştur. Büyükleri yönlendirir, ezme ve baskıya varabilen bütün araçları kullana-

---

22. Bu başlık altında şunları söylüyor:
"Birbirinden hoşlanmayanları tanışmaya zorlayan, halkı biribirini sevmeye yönelten, komşuları iyi geçinmeye zorlayan ve mutluluklarının bulunduğu şeye kendi istekleriyle yönelmedikleri takdirde çıkarları bulunan şeye onları kendi görüşünce zorla yönelten bir diktatör; öncelikle yönettiği halk için adım atan bir adaletli. Kendi çıkarı için bir durum ortaya çıkınca onu daima ikinci plana atar. O, kendisinden çok, onlar içindir.
Daha sonra kaybetmeyecekleri bir gayeye onları eriştirmek için onbeş yıl yeterlidir. Bu, ergenlik çağına gelmemiş bir çocuğun yaşıdır. Bu süre içinde, iyi fikir doğar ve iyi velinin koruması altında gelişir, kendisini çarpanı yere çarpacak kadar güçlenir. Bu onbeş yılda, büyükleri kendileri ve nesilleri için hayır olan şeylere yöneltir, bozulan karakterlerini en başarılı biçimde tedavi eder, bu tedavi yöntemlerinden biri de durum gerektirdiğinde ezmek ve bastırmaktır. Bu zaman dilimi içinde, küçükleri hedefleri belli şekilde büyütür, içlerini kültürlü yetişme niyetiyle doldurur, dimdik büyümesi için dosdoğru ➥

rak kendilerinin ve nesillerinin iyiliği için bozulan karakterlerini tedavi eder. Bu onbeş yıl, yöneticiden sonra, kendisini bekleyen ve onu örnek alan iyiler, onun döneminde büyüyen yeni nesiller, korkudan ya da üstünlüğünü isteme sonucu ona uyanlar gibi onun yolundan giden reform yardımcılarından büyük bir grup oluşur. Bu sürenin, bir cariyenin eğitimi için bile uzun olmadığını, hele bir milletin eğitimi sözkonusu olunca hiç de uzun olmadığını belirtir.

Ancak, diktatör-adaletlinin yönetimi, iyinin hazırlanması ve kademeli olarak parlamenter yönetime geçmek için zorunlu ilk adımı temsil eder. Parlamenter yönetim, önce belediye meclisleri, sonra görüş ve düşüncelerin gerçek aktif bir kaynağı olması gereken idare meclisleri ve en sonra da parlamento kurularak oluşturulur.

---

direklerle fidanı büyüten ağaç dikicisi gibi büyümelerini bizzat üstlenir. Bu onbeş yılda, kendisini bekleyen iyiler, ona bakarak büyüyen yeni nesil, ondan korkup ona uyanlar ve iyi olmasını isteyip onunla birlikte yürüyenler gibi reforma yardımcı olacak büyük bir kitle ortaya çıkar.

Nihayet, düşünceler tanıtılarak iyice bilinince, hedefine yönelince, şuuru sağlamlaşınca, istekler doğrultulunca, onlara yeterli ölçüde hürriyet gıdası verir. Bu öncelikle, belediye meclislerinin kurulmasıyla olur. Birkaç yıl sonra, idare edilen âletler olmak üzere değil, görüş ve düşüncelerin kaynağı olmak üzere idare meclisleri kurulur. Daha sonra da parlamento kurulur. Evet, belki bir kişi bu durumu başından sonuna göremeyebilir, ama devamının gerçekleşmesi için ilk adımı atmak şarttır, uzaması için onbeş yıl yeterlidir. Bu süre, bir milletin eğitiminde çok sayılmaz.

Bütün Doğu, halkı içinden, tekbaşına aklın onbeş yüzyılda yapamayacağını onbeş yıl içinde yapıp, sayesinde adaletin sağlanabileceği diktatör-adaletliyi bulamaz mı?"

"İnnemâ Yenhadu bi'ş-Şark Mustebiddun Âdil", Mecelletu'l-Câmiati'l-Osmâniyye, Yıl: 1, cilt: 4, 1 Mayıs 1899/21 Zulhicce 1316, s. 54-55, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, s. 716-717.

Sözün kısası, hazmedilebilmesi için hürriyetin birden verilmemesi gerekir. bilakis, kurumlar ile kişilerin paralel gelişeceği bir biçimde, fikrî hazırlığının yapılması lâzımdır. Bu bağlamda, Muhammed Abduh'un devrime ve askerî müdahaleye başvuran halkın, henüz hürriyete hazır olmadığı görüşünü savunduğunu belirtmek gerekir. Çünkü halk, bu alanda olgunlaşsaydı ve uygulanmasına hazır olsaydı, bu yollara ihtiyaç duymazdı. Hürriyeti hazırlama ve ona hazırlanma, otoritenin geçişini âdeta kolay ve sağlam kılmaktadır.

Öte yandan, açıkladığımız gibi, imam Muhammed Abduh, toplumdaki ruhî ve sosyal değerler üzerinde önemle durmuştur. Ayrıca, hükûmete temel bazı görevler vermiş, eğitim ve kültür alanlarındaki rolünün önemini belirtmiştir. Bunun, çeşitli öğretim kurumlarıyla yürütülmesini savunmuştur. Sadece dinî öğretimle yetinmemiş, medenî öğretimle de ilgilenmiştir. Reform, gerçekleşebilene kadar otoriteye (sultan) muhtaçtır. Öte yandan, hükûmeti genel siyaseti uygulamayı kolaylaştıracak şeylerle idaresini yönlendirmeye ve düzeltmeye teşvik etmiştir.

Abduh, "aydın seçkinler"in rolünün önemini de vurgulamıştır. Milletin çıkarlarını gözetmede onlara dinamik bir önem vermiştir. Oluşturulmalarının temeli, eğitim ve sağlam öğretim olan bu seçkinler, parlamenter hükûmetin görevlerini yürütmek için yetiştirilir. Orta sınıftan gelirler, siyasî sistemin dayanağı kabul edilirler. Hükûmet otoritesinin sınırlandırılmasında, diktatörlüğe çare bulmada, *"hükûmetin adalet ve reforma yönlendirilmesinde, halkı kamu yararını aramaya ve il-*

çeler ile illerde kurulacak özel meclislerle işleri konusunda kendilerine danışmaya alıştırmakta"[23] bu seçkinlere özel bir rol verir. Kısacası, bu seçkinler, hükûmet ile kitlelerin buluşma halkasıdır. Abduh, her ne kadar orta tabakanın rolü üstünde önemle durmuşsa da, bu aydın seçkinleri, orta tabakanın çocuklarına özgü kılmamıştır. Bu seçkinleri, katılıma dayalı ve alt tabaka çocuklarının yükselmesine de izin veren açık seçkinler olarak değerlendirmiştir.[24]

E- Siyaset ve Müslümanların Donukluğu:

Daha önce belirttiğimiz gibi, imam Muhammed Abduh, siyaseti Cemaleddin Efganî ile birlikte yaptı. Ancak, gayesini siyasî reformun temel şartı kabul ettiği diğer reform alanlarına yönelterek siyasetten ayrıldı. Abduh'un bu tutumu, faaliyetini siyasî eylemle yoğunlaştırmaya devam eden Cemaleddin Efganî ile yollarını ayırmıştır.

İmam Muhammed Abduh, siyasete olan düşmanlığını açık ve duru bir biçimde belirtmiştir. Bunu da İslâm'ı savunurken ve bazılarının ilmin donmasından ve bastırılmasından İslâm'ı sorumlu tutmalarını, ilim dini olduğundan, sürekli ilerlemeye ve dayandığı ilk temel olan aklı kullanmaya teşvik ettiğinden dolayı İslâm'ın bu gibi niteliklerden uzak olduğu temeline dayanarak reddederken yapmıştır. Bir gerilik, baskı veya başka bir durum varsa, bunun sebebi iktidardır ve siyasetin yöneti-

23. Ayrıntı için bkz. *"es-Sulta li's-Safveti'l-Mustenîra"*, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c. 1, s. 316-317.
24. Ayrıntı için bkz. Abdulâtî Muhammed Ahmed, *a.g.e.*, s. 219-224.

cilerin arzularına göre yapılmasıdır. Bu konuda şunları söylüyor:

"Siyaset, düşünceyi, dini ve ilmi ezer. Ben, seninle birlikte bunun tanıklarındanım. Siyasetten, siyaset kelimesinden, siyasetin içeriğinden, siyaset kelimesinin her harfinden, siyasetten zihnime doğan her hayalden, siyaset konuşulan her topraktan, siyaset konuşan ve öğrenen, siyaset konusunda düşünen veya deliren herkesten, siyasetin her şeyinden Allah'a sığınırım... Bundan sonra belirtilen her türlü donukluğun İslâm'a yamanması doğru olmaz. İslâm'ın şeklini, arılığında ve parlak beyazlığında gördün. Onda, belirttiğim ve Renan ile başkalarının sonunun iyi olmayacağını söylediği her şeyden hiçbirinin İslâm'a yamanmasına dayanak olacak herhangi bir nesne yoktur. Bunlar müslümanların kalplerine, içlerindeki İslâm inancını söndüren öteki inançların girmesiyle ortaya çıkmış illettir. Bunların müslümanların kalplerinde yerleşmesinin ve akıllarından İslâm nurunun gitmesinin sebebi, siyasettir, Kur'an'da lânetlenen ağaçtır:[25] Arzulara tapınma ve şeytanın adımlarına uyma; ki bu da siyasettir."[26]

Öyleyse, İslâm'ın öğretilerine uyulmaması ve hem yönetenlerin, hem de yönetilenlerin İslâm'dan uzaklaşması, müslümanların gerilemesinin sebebidir. Sebep, uydukla-

25. "O, cehennemin dibinde bitip yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları âdeta şeytanların başları gibidir. Çünkü (cehennem ehli) ondan yerler ve karınlarını doyururlar. Sonra zakkum yemeğinin üstüne onlar için, kaynar su karıştırılmış bir içki vardır. En sonunda onların dönüşü, kesinlikle çılgın ateşe olacaktır. Çünkü onlar atalarını yanlış yolda buldular. Böyleyken, atalarının peşinden bile bile koştular." (Sâffât, 37/64-70).

26. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 100-101 (Bunları, Antoin Ferah'ı reddederken söylüyor). Renan'ın görüşü hakkında ayrıntı için bkz. s. 99-100

rında müslümanların başkalarını geçtiği İslâm'ın kendisi değildir. Böylelikle Muhammed Abduh, hedef birliğinin yanısıra iyi yöneticinin önemini özenle vurguluyor.[27]

4. Siyasî Düşünceye Katkıları:

Muhammed Abduh, en şiddetlisi Ezher mensuplarınca yöneltilen eleştiriler bir yana bırakılırsa, halihazır çağdaki İslâm düşüncesinin yenilenmesi ekolünün en seçkinlerinden biri kabul edilir. Her şeyden önce akılcı din oluşu itibarıyla İslâm dininin temellerinden biri sayıldığı için dinin çağdaşlıkla bağlantısını vurgulamakta öncelik şerefi ona aittir. Onun katkılarından birisi, kapalı olmayışa ve Batı'nın vardığı ilerlemeden yararlanmaya arzulu ise de, kişiliğin ve imanın güçlendirilmesini ve müslümanın Batılılaştırma ile savaşta kültürüne özgüvenini savunmasıdır.

İmam Muhammed Abduh, her ne kadar sosyal, ekonomik ve siyasî problemlerin anahtarı ve öteki değişkenlere oranla bağımsız değişken kabul ettiği eğitim ve öğretim ayrıcalıklı bir yer tutmuşsa da, bütün yönlerde yenilenmenin gelişkin bir programını sunmuştur. Siyasî gelişme alanındaki modern incelemelere göre öğretimin sosyal hareketliliğin en önemli faktörlerinden biri olduğunu belirtmeye gerek yoktur, ama pek tabiî ki yegâne faktör değildir. Abduh, dinden kopuk medenî bilgide, medenî bilimlerden kopuk din bilimlerinde yoğunlaşmanın karşısındadır. Din, toplumun temelidir ve hem dinî, hem de medenî öğretimin dayanağıdır. Bunun

---

27. *"el-Hayatu's-Siyasiyye", el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh,* c. 1, s. 336-345.

sonucunda, başka bir medenî üniversite olması için değil, medenî bilimleri tanıyan ve dindeki temellerini arayan mezunlar veren dinî-İslâmî bir üniversite olması için, Ezher reformu, bu alanda esas olarak donukluktan kurtulma, dinamizmin diriltilmesi ve çağdaş bilimlerin programa alınması sayılır.

İslâm dünyevî alanda zengin bir içeriğe sahiptir ve çeşitli çağdaş ilerlemelere ayak uydurmak suretiyle bunları ortaya çıkaracak mütehassıslara muhtaçtır. Eğitim-öğretim reformu, Ezher reformu, medenî kanun ve kadının özgürleştirilmesi alanındaki pek çok düşüncesi hâlâ yankı bulmaktadır.

Muhammed Abduh'un temel katkısı, siyasî düşünceleridir. Kanunların ruhunun ve her toplumun şartlarından çıkarılan özelliğinin temeli, daha önce Montesquieu'nün yoğunlaştığı maddî faktörlerden çok ruhî faktörlerdir. Kanun, ona göre, sadece medenî kanun anlamına gelmez. Temel ilgisini şeriat çevresinde yoğunlaştırmıştır. Onun katkılarından bir başkası, hürriyete konulacak sınırlamaları açıklamasıdır. Ona göre hürriyet, mutlak değildir, sınırlıdır.

Onun düşüncelerinden birisi de, Doğu için kurtarıcı saydığı ve hedefini gerçekleştirmek, özellikle ideal sistem olarak baktığı parlamenter yönetime ulaşmak üzere başlıca hedef saydığı yeni nesli hazırlamak ve iyi hazırlık için belli bir dönemi içeren bir plan koyduğu adaletli ve diktatör yönetici anlayışıdır. Çekici düşüncelerinden bir başkası, hazmedilmesi ve iyi uygulanması için hürriyetin belli aralıklarla verilmesi zorunluluğuyla ilgili düşüncesidir. Ayrıca, iyi hazırlanmasını da vurguladığı, aydın seçkinlerin önderlik rolünü de açıklamıştır.

Muhammed Abduh, parlamenter yönetime ulaşmak için kuvvetli diktatör yönetici zorunluluğunu vurgulamakta Machiavelli'ye benzemektedir. Ancak, ne olursa olsun dini, siyasî sistemin temeli kabul edişte ve daha önce Batı'da rönesansın iyi çocuğu sayılan Machiavelli gibi siyaset ile ruhî ve ahlâkî değerleri birbirinden ayırmayışta ondan köklü bir biçimde ayrılır. İmam Muhammed Abduh, kendi çıkarı için değil, kamu yararı için çalışmasını kastettiği diktaktörlükle birleşmesi için adalet niteliğinin üstünde özenle durur. Ona göre, yöneticinin görevi, birinci derecede ahlâkîdir, sadece koruyuculuğa özgü değildir. Ayrıca, yöneticinin rolünü, Doğu açısından sözkonusu eder. Esas olarak bizzat millî birlik üstünde yoğunlaşmamıştır. Kuvvetli yöneticinin önemini vurgulamakta, Platon ile benzerlik gösterir, ama akıl ve bilgeliği yöneticiye özgü kılmayışta ondan ayrılır, bilakis insana insan olarak verilen aklı vurgular. Böylelikle, ideal yönetim, hazırlandıktan sonra halk iradesine ve kişiler tarafından uygulamaya dayalı yönetimdir. İmam Muhammed Abduh'un, Platon'un işe başladığı siyaseti dışlama düşüncesine, sonunda vardığı açıktır.

İmam Muhammed Abduh'un görüşlerindeki düzgün çizgi, dinî hoşgörü ve millî birliğin korunması zorunluluğunun yanısıra, müslümanların imanını güçlendirmesidir. Vurguladığı temel anahtar, her şeyden önce eğitim ve öğretimdir. Değiştirmenin temeli, madde değil, düşüncedir. Kısacası, içinde kaybolmayışı vurgulayarak, Batı medeniyetinin kavranması zorunluluğunu savunmuştur. Bu da ruhî değerlere sarılmak ve kişiliği korumakla olur.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed: *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh* (Muhammed Abduh'un Bütün Eserleri), Yay. Muhammed Ammâra, Beyrut 1972, el-Muessetu'l-Arabiyye-li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

Abdulmu'tî Ali Şeref - Muhammed Celâl Ebu'l-Futûh: *el-Fikru's-Siyasî fi'l-İslâm: Şahsiyyât ve Mezâhib* (İslâm'da Siyasî Düşünce: Kişiler ve Ekoller), İskenderiye 1984, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye.

Afîfî, Muhammed es-Sâdık: *el-Muctemeu'l-İslâmî ve Usûlu'l-Hukm* (İslâm Toplumu ve Yönetiminin Temelleri), Kahire 1980, Dâru'l-İ'tisam.

Ahmed, Abdulâtî Muhammed: *el-Fikr's-Siyasî li'l-İmam Muhammed Abduh* (Muhammed Abduh'un Siyasî Düşüncesi), Kahire 1978, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-Âmme li'l-Kitab.

Binabdilâlî Abdusselâm: *el-Felsefetu's-Siyâsiyye Inde'l-Fârâbî* (Fârâbî'nin Siyasî Felsefesi), Beyrut 1981, 2., B. Dâru't-Talîa li't-Tıbâa ve'n-Neşr.

Efganî, Cemaluddin - Abduh Muhammed: *el-Urvetu'l-Vuska*, Beyrut 1980, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî (Türkçe'ye çevrilmiştir: *Urvetu'l-Vuska,* Çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, Bir Yayıncılık).

Esed, Muhammed: *Minhâcu'l-İslâm fi'l-Hukm* (İslâm'da Yönetim Sistemi), Çev. Mansur Muhammed Mâdî, Beyrut 1978. 5. B., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn (Türkçe'ye çevrilmiştir: *İslâm'da Yönetim Biçimi,* Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1988, 2. B., Yöneliş Yayınları).

Fârâbî, Ebu Nâsr: *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla* (Erdemli Kent Halkının Görüşleri), Kahire, t.y. Mektebetu ve Matba'atu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdihi (Türkçe'ye çevril-

miştir: *el-Medinetu'l-Fâzıla,* Çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, Kültür Bakanlığı Yayınları).

———, *es-Siyaset (Siyaset), Mecmû fi's-Siyaset, min Turâsi'l-Fıkhi'l-İslâmî,* Yayınlayan ve İnceleyen: Fuad Abdulmun'im Ahmed, İskenderiye 1982, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia.

———, *Tahsîlu's-Sa'âdet* (Mutluluğun Kazanılması), Yayınlayan ve Notlandıran: Ca'fer Âlu Yâsîn, Beyrut 1981, Dâru'l-Endelus (Türkçe'ye çevrilmiştir: *Mutluluğu Kazanma,* Çev. Hüseyin Atay, Ankara 1974, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay.)

———, *Fusûl Munteza'a* (Bağımsız Yazılar), Yay. Fevzî M. Neccâr, Beyrut 1981, Dâru'l-Meşrık.

———, *Kitabu'l-Millet ve Nusûs Uhrâ* (Millet Kitabı ve Başka Metinler) Yay. Muhsin Mehdî, Beyrut 1968, Dâru'l-Meşrık.

———, *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye: el-Mulakkab bi-Mebâdii'l-Mevcûdât* (Medenî Siyaset Kitabı: Varlıkların Temelleri), Beyrut 1968, el-Matbaatu'l-Katolikiyye (Türkçe'ye çevrilmiştir: *es-Siyasetu'l-Medeniyye,* Çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas, İstanbul 1980, Kültür Bakanlığı Yay.).

———, *İhsâu'l-Ulûm* (İlimlerin Sayımı), Yay. Osman Emin, Kahire 1968, Mektebetu'l-Anglo'l-Mısrıyye (Türkçe'ye çevrilmiştir: *İlimlerin Sayımı,* Çev. Ahmed Ateş, İstanbul 1986, 2. B., MEB Yayınları).

Ferruh Ömer: *Tecdîd fi'l-Muslimîn, lâ fi'l-İslâm* (Yenilik İslâm'da Değil, Müslümanlarda), Beyrut 1981, Dâru'l-Kitabi'l Arabî.

Gazâlî, Ebu Hâmid: *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mulûk,* Kahire t.y., Mektebetu'l-Cundî (Türkçe'ye çevrilmiştir: *Devlet Başkanlarına,* Çev. Osman Şekerci, İstanbul 1969, Sinan Yayınları).

Hallâf, Abdulvehhab: *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye ev Nizâmu'd-Devleti'l-İslâmiyye fi'ş-Şu'ûni'd-Dustûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Maliyye* (Dinî Siyaset veya İslâm Devlet Sisteminde Anayasa, Dışişleri ve Maliye), Kahire 1977, Dâru'l-Ensâr.

Hilmî, Mustafa: *Nizâmu'l-Hilâfet fi'l-Fikri'l-İslâmî,* Kahire, 1977, Dâru'l-Ensâr.

Huveydî, Fehmi: el-Kur'an ve's-Sultân: Humûm İslâmiyye Muâsıra (Kur'an ve Yetke: Çağdaş İslâmî Düşünceler), Beyrut-Kahire 1982, 2. B., Dâru'ş-Şurûk.

İbâzâ, İbrahim Desûkî el-Gannâm, Abdulazîz: *Tarihu'l-Fikri's-Siyasî* (Siyasî Düşünce Tarihi), Beyrut 1973, Dâru'n-Necâh.

İbn Haldun Abdurrahman b. Muhammed: *Mukaddime* (Giriş), Yay. Ali Abdulvâhid Vâfî, Kahire t.y., Dâru Nahdati Mısr li't-Tab' ve'n-Neşr (Türkçe'ye çevrilmiştir: *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1993, 2. B., Dergâh Yayınları).

İbn Teymiye, Takıyyuddîn Ahmed: *es-Siyasetu'ş-Şer'iyye fi' Islâhi'r-Râî ve'r-Ra'ıyye*, Kahire 1981, Dâru'l-Hilâl (Türkçe'ye çevrilmiştir: *Siyaset*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985, Dergâh Yayınları).

İbn Teymiye, Takıyyuddîn Ahmed: *el-Hisbe fi'l-İslâm*, İskenderiye t.y., Dâru Ömer b. el-Hattâb (Türkçe'ye çevrilmiştir: *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1989, İnsan Yayınları).

Laoust, Henri: *Nazariyyâtu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-Siyaset ve'l-İctima* (Şeyhulislâm İbn Teymiyye'nin Siyaset ve Toplum Görüşleri), Çev. Muhammed Abdulazîm Ali, Kahire t.y., Dâru'l-Ensâr).

Maverdî, Ebu'l-Hasen: *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* (Yönetim Hükümleri), Yay. Muhammed Ahmed es-Sercânî, Kahire t.y., Mektebetu't-Tevfîkıyye (Türkçe'ye çevrilmiştir: *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Çev. Ali Şafak, İstanbul 1976, Bedir Yayınevi).

———, *Kavânînu'l-Vizâret min Turâsi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslâmî* (Vezirliğin Kanunları), Yay. Fuad Abdulmun'im Ahmed - Muhammed Süleyman Davud, İskenderiye 1978, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia.

———, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'l-Âdâbi's-Siyasiyye, el-Mensûbe ile'l-İmam* (Siyasî Ahlâka Dair Hükümdarlara Öğütler), Yay. Fuad Abdulmun'im, İskenderiye t.y., Muessesetu Şebâbi'l-Câmia.

Medkûr, İbrahim (yay.): *Ebu Nasr el-Fârâbî fi'z-Zikrâ'l-Elfiyye* (Bininci Ölüm Yıldönümünde Fârâbî), Kahire 1983 (1403) el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb.

Mustafa, Nevin Abdulhâlık: *el-Muârada fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslâmî* (İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet), Kahire 1985, Mektebetu'l-Melik Faysal es-Siyasiyye (Türkçe'ye çevrilmiştir: *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet,* Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, İz Yayıncılık.

Mucahid, Huriye Tevfik: *Muhâdarât fi Tetavvuri'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslâmî ve'l-Garbî* (İslâm ve Batı Siyasî Düşüncesinin Gelişimine Dair Konferanslar), Kahire 1982, Camiatu'l-Kahire.

Mutevellî, Abdulhamid: *Mebâdiu Nizami'l-Hukm fi'l-İslâm* (İslâm Yönetim Sisteminin Temelleri), Kahire 1966, Dâru'l-Maârif.

Rebi, Hâmid: *el-İslâm ve'l-Kuvâ'd-Devliyye: Nahve Sevreti'l-Karni'l-Vâhid ve'l-lşrîn* (İslâm ve Milletlerarası Güçler: Yirmibirinci Yüzyıl Devrimine Doğru), Kahire 1981, Dâru'l-Mevkıfi'l-Arabî.

Rebi, Muhammed: *en-Nazariyyetu's-Siyâsiyye l'İbn Haldun* (İbn Haldun'un Siyaset Teorisi), Kahire 1983, Dâru'l-Hennâ li't-Tıbâa.

Reslân, Salâhuddin Besyûnî: *el-Fikru's-Siyâsî 'İnde'l-Mâverdî* (Mâverdî'nin Siyasî Düşüncesi), Kahire 1983, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî.

Reyis, Muhammed Dıyâuddin: *en-Nazarıyyâtu's-Siyasiyetu'l-İslâmiyye* (İslâm Siyaset Teorileri), Kahire 1979, 7. B., Mektebetu Dâru't-Turâs (Türkçe'ye çevrilmiştir: *İslâm'da Siyasî Düşünceler Tarihi,* Çev. Ahmet Sarıkaya, İstanbul 1990, Nehir Yayınları).

———, *el-İslâm ve'l-Hılâfe fi'l-Asri'l-Hadis: Nakdu Kitabi'l-İslâm ve Usûli'l-Hukm* (İslâm ve Modern Çağda Hilâfet), Kahire 1976, Dâru't-Turâs.

es-Sa'îdî, Abdulmuteâl: *el-Muceddidûn fi'l-İslâm, mine'l-Karni'l-Evvel ile'r-Rabi Aşer* (İslâm'da Yenilikçiler: Birinci Yüzyıldan Ondördüncü Yüzyıla), Kahire t.y., Mektebetu'l-Âdâb ve Matbaatuha.

Vasfî, Mustafa Kemal: *Musannefetu'n-Nuzûmi'l-İslâmiyye: ed-Dustûriyye ve'd-Devliyye ve'l-İdariyye ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye* (İslâm Kurumları), Kahire 1977, Mektebetu Vehbe.

İNDEKS (Buldurucu)

İNCELEME
ARAŞTIRMA
DİZİSİ

Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce

İslâm siyasî düşüncesiyle ilgili çalışmaların sayısı çok değildir. Bu alanda yazılmış sayılı eserler dışında, okuyucu büyük güçlüklerle karşılaşır. Üstelik eldeki çalışmaların yaklaşım tarzları, konuyla doğrudan ilgili olmayışları ve inceleme dönemlerinin sınırlılığı da göz önüne alınırsa, güçlükler daha da artar.

Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce, İslâm siyasî düşüncesine yeni ve bağımsız bir bakış sunmayı amaçlıyor. Bu, çoğu eserlerin yaptığı gibi, sadece metinleri sergilemekle yetinmeyip, düşünceleri tartışmak ve çözümlemek, gerektiğinde metinleri tanık göstermek suretiyle, düşünürlerle ilgili ikinci elden kaynaklar yerine, bizzat düşünürlerin yazdığı asıl kaynaklara dayanarak gerçekleştirilmiştir. Ayrıca düşünürlerin doğrudan siyasetle ilgili eserleri ile siyasi düşünceye yaptıkları özgün katkılar da belirtilmiştir.

İZ YAYINCILIK

ISBN 975-355-120-7

Desen ve Tasarım: İZREKLAM